Yi-Fu Tuan

Geografía romántica
En busca del paisaje sublime

Edición de Joan Nogué



Paisaje y Teoría
Biblioteca Nueva

Yi-Fu Tuan

GEOGRAFÍA ROMÁNTICA

En busca del paisaje sublime

Edición de Joan Nogué
Traducción de Borja Nogué

BIBLIOTECA NUEVA

YI-FU, TUAN
[Romantic Geography. In search of the Sublime Landscape. Español]
Geografía romántica: en busca del paisaje sublime / Yi-Fu Tuan ; traducido del inglés por Borja Nogué ; edición de Joan Nogué. - Madrid : Biblioteca Nueva, 2015
185 p. ; 21 cm.- (colección Paisaje y Teoría)
ISBN : 978-84-16345-15-1
1. Teoría del arte. Estética 2. Geografía 3. Historia del arte 4. Paisajismo
7.01 ABA 910 RG
7.03 HPN 75 AC

Cubierta: José M.ª Cerezo

Título original: *Romantic Geography. In search of the Sublime Landscape.* The University of Wisconsin Press, Madison, Wisconsin, 2013.

Almagro, 38
28010 Madrid
www.bibliotecanueva.es
editorial@bibliotecanueva.es

ISBN: 978-84-16345-15-1
Depósito Legal: M-5369-2015

Impreso en Lével Industria Gráfica, S. L.
Impreso en España - Printed in Spain

Índice

PRESENTACIÓN

Nacido el 5 de diciembre de 1930 en Tientsin (China), Yi-Fu Tuan era hijo de diplomático, lo que le llevó a vivir en diferentes países y a conocer diversas culturas ya desde niño. Vivió y se escolarizó en la propia China, pero también en Australia y Filipinas. Su familia se trasladará más tarde a Gran Bretaña, donde se graduará en Geografía en la Universidad de Oxford (1951), obteniendo también el máster en dicha universidad unos años más tarde (1955).

Ciudadano norteamericano y profesor emérito de la Universidad de Wisconsin en Madison (EE.UU), Tuan es mucho más que un geógrafo; es un humanista —un gran humanista—, una mente lúcida, un librepensador, un ensayista brillante que domina la lengua como pocos saben hacerlo. Se me hace difícil definirlo porque es un personaje poliédrico, que posee una cultura inmensa y tiene el privilegio de aunar en una misma persona lo mejor de las tradiciones occidental y oriental. A sus 85 años sigue mirando el mundo que le rodea con la misma curiosidad que ya sentía de niño. Y haciéndose preguntas que luego intenta responder a través de sus escritos, como observará el lector en el libro que ahora presentamos. Son preguntas que siempre delatan su formación como geógrafo, pero planteadas de tal manera

que acaban por escudriñar la naturaleza del ser humano y de la Tierra como morada del mismo y que, por ello mismo, interesan a cualquier persona, venga de donde venga y tenga la formación que tenga.

Doy fe de ello. En 1987 realicé una estancia como *post-doctoral fellow* bajo su tutela en el Departamento de Geografía de la Universidad de Wisconsin en Madison (EE.UU). Como complemento a las lecturas y a las tareas que me asignó, me sugirió que me matriculara al curso que impartía en el primer semestre de aquel año, el «Geography 501», cuyo título era (luego lo veremos) muy similar al de uno de sus libros más importantes. La asignatura se llamaba «Space and Place: A Geography of Experience», un título fascinante para alguien como yo, procedente de un sistema universitario más bien rígido y anquilosado. Pues bien, en el aula no cabía ni un alfiler. Los estudiantes que no encontraban un pupitre libre se sentaban en el suelo, con la espalda apoyada a la pared para tomar apuntes de manera más cómoda. Minutos antes de empezar la sesión, el aula ya rebosaba de estudiantes (matriculados oficialmente u oyentes), que llegaban de todos los rincones del campus: por supuesto de geografía, pero también de las facultades de arquitectura, arte, literatura, antropología, etc. Y así un día tras otro. Nunca disminuyó la audiencia, sino todo lo contrario. Yo no daba crédito a mis ojos, ni tampoco a mis oídos, porque Yi-Fu Tuan no solo dominaba —domina aún— de maravilla el lenguaje escrito, sino también el oral. Como todo buen orador, apenas leía las pocas notas que llevaba consigo. De pie, deambulando por donde podía, iba desgranando su discurso con suma lucidez y administrando con habilidad los silencios, las pausas, las entonaciones de la voz, ante un auditorio variadísimo y siempre con un discreto e inteligente sentido del humor.

¿Cómo explicar este magnetismo? Sencillamente, por lo que explicaba y por cómo lo contaba. Yi-Fu Tuan es el

máximo representante de una corriente en geografía denominada 'geografía humanística', que adquiere una cierta relevancia en la academia en la segunda mitad de la década de los 70 y muy especialmente a lo largo de la década de los 80, siguiendo aún hoy activa. De inspiración fundamentalmente fenomenológica, esta nueva perspectiva geográfica planta cara al neopositivismo imperante en las ciencias sociales y en la geografía humana de aquellos años y se dispone a abrir nuevos caminos y contemplar nuevos paisajes hasta entonces infravalorados. Se inauguraba así una nueva metodología que debía facilitar al geógrafo y a la geógrafa un mayor y mejor acercamiento al estudio de las relaciones que los seres humanos mantenemos con el entorno que nos rodea. Se perseguía comprender mucho mejor cómo los seres humanos se relacionan con su entorno, cómo crean lugares e imbuyen de significado al espacio geográfico y cómo se genera el sentido de lugar. Los lugares no serán considerados a partir de ahora como simples localizaciones ni amorfos nodos o puntos estructuradores de un espacio geográfico que, demasiado a menudo, se concibe, a su vez, como un espacio casi geométrico, topológico. El espacio geográfico será concebido como un espacio existencial y, en él, los lugares serán entendidos como porciones del mismo imbuidas de significados, de emociones, de sentimientos. Su materialidad tangible está teñida, bañada de elementos inmateriales e intangibles que convierten a cada lugar en algo único e intransferible, lo que da como resultado un particular *genius loci*, *esprit du lieu* o, si se quiere, sentido del lugar. Para conseguir lo que ahora se propone será imprescindible desarrollar una metodología de tipo cualitativo que permita descubrir esas relaciones de carácter afectivo, sensorial y emotivo que establecemos con los lugares que nos rodean.

Anne Buttimer, Edward Relph, David Seamon, Marwyn S. Samuels, David Ley, Douglas C. Pocock y una larga lista de geógrafos y geógrafas anglosajones se aferran con pasión

a esta nueva manera de entender el quehacer geográfico y ven en Yi-Fu Tuan al geógrafo que mejor la encarna. Dos de sus obras se convertirán muy pronto en un referente de primer orden para todos ellos: *Topophilia: A Study of Environmental Perception, Attitudes, and Values* (1974) y *Space and Place: The Perspective of Experience* (1977), a la que aludía más arriba por su parecido con uno de los cursos que Tuan impartía en la Universidad de Wisconsin. A lo largo de la década de 1980 —quizá los años de mayor vitalidad de esta corriente— seguirán apareciendo obras seminales suyas, como la reedición en 1980 de *Landscapes of Fear* (editado por primera vez en 1970), *Segmented Worlds and Self: Group Life and Individual Consciousness* (1982); *The Good Life* (1986) y *Morality and Imagination: Paradoxes of Progress* (1989). Por no citar la enorme cantidad de artículos publicados en revistas académicas de primer orden, como *Landscape*, *Professional Geographer*, *Annals of the Association ot American Geographers*, *Geographical Review*, *Progress in Human Geography*, entre otras muchas. Geógrafo prolífico, no fue tanto su activa presencia en forma de libros y artículos lo que le confirió el papel de líder de esta corriente, sino el contenido de los mismos, siempre transversal y transdisciplinario, rasgo que explica su capacidad de penetración en campos del saber tan diversos como la geografía, la antropología, la arquitectura, el paisajismo o la crítica literaria.

En los años siguientes la geografía humanística trascenderá el ámbito anglosajón en el que inicialmente se había desarrollado y se hará presente en todos los entornos académicos, incluidos los francófonos, los italianos, los portugueses y los hispanos. Mientras, Tuan seguirá publicando un libro tras otro: *Passing Strange and Wonderful: Aesthetics, Nature, Culture* (1993), *Dear Colleague: Common and Uncommon Observations* (2002), *Place, Art, and Self* (2004), *Coming Home to China* (2007), *Human Goodness* (2008),

Religion: From Place to Placelessness (2009), *Humanist Geography: An Individual's Search for Meaning* (2012) y *Romantic Geography: In Search of the Sublime Landscape* (2013), que ahora traducimos en nuestra colección.

Solo ojeando los títulos de sus libros el lector puede hacerse ya una idea de la variedad de temas que despiertan el interés del autor, aunque —eso sí— tratados siempre desde su perspectiva de geógrafo, formación que adquirió en la Universidad de Oxford en los años de la posguerra (1948-1951) y, mucho más aún, en la Universidad de California en Berkeley (1951-1957). Tuan ha comentado en más de una ocasión que estos años en Berkeley fueron claves para su formación como geógrafo y también como persona. Su estancia en Berkeley coincidió con el origen del movimiento pro derechos civiles en Estados Unidos y, sin duda, este efervescente ambiente social y político de la California de la época acabará por impactarle.

Por otra parte, allí conoció a Carl Sauer (1887-1975), el impulsor de la geografía cultural y del concepto de paisaje cultural, aún hoy tan relevantes. Sauer había creado el Departamento de Geografía en 1923 y Tuan encontró en él mucha más riqueza intelectual que la que había percibido en Oxford. Se le abrieron las perspectivas, los horizontes, en todos los sentidos:

> A medida que el tren avanzaba por las grandes llanuras y los desiertos entre montañas, sentía como si mi espíritu se ensanchara. Nunca antes había vivido una experiencia parecida. Recuerdo que me impactó la claridad, la simplicidad, la apertura de aquellos paisajes (*Humanistic Geography*, Stauton, George F. Thompson Publishing, 2012, pág. 17).

El desierto como paisaje llegó a influirle de tal manera que dedicó su tesis doctoral, presentada en Berkeley en 1957,

a un tema que le exigiría horas y horas de trabajo de campo, es decir a 'vivir' en toda su intensidad dicho paisaje: a la geomorfología. A veces cuesta imaginarse al Yi-Fu Tuan que todos conocemos presentando una tesis bajo el título *Pediments in Southeastern Arizona*, pero son precisamente estos detalles de su carrera académica y de su biografía personal los que explican muchos aspectos de su obra.

De alguna manera, la sensación que le embarga cuando cruza el Midwest en tren en aquellos primeros años de la década de 1950 camino de la costa oeste, reaparece ahora en el libro que presentamos. Sesenta años más tarde, Tuan continúa convencido de que el ser humano, un ser geográfico en esencia, sigue 'sintiendo' la llamada del paisaje, de los paisajes. No le basta con cubrir sus necesidades vitales. Incluso el científico precisa de intuiciones trascendentales:

> Mientras que la «música de las esferas» hace tiempo que no está en boga en la física moderna, Einstein insinúa que, sin ella, y sin el oído para ella, no se puede llevar a cabo ningún trabajo científico realmente bueno.

Esta es la última frase del presente libro. En plena época posromántica, necesitamos impulsos románticos. Y la geografía, a pesar de los pesares, superada hace decenios la época de los exploradores auténticamente románticos, tiene que seguir siendo romántica. Tuan defiende la idea de una geografía romántica, de una geografía imaginativa y atrevida, aunque anclada en la realidad, por`más que ello pudiera parecer contradictorio.

A través de un viaje apasionante por la historia cultural y social del pensamiento occidental, pero con muchos ejemplos procedentes de la tradición oriental, Tuan expone con maestría en este libro las claves de lo que representó y sigue representando la actitud romántica y la pasión por lo sublime. Shakespeare, Verne, Conrad, Doyle, Wordsworth, entre

muchos otros, serán los portadores del material literario del que Tuan, en su expedición hacia los paisajes de lo sublime y también de lo ordinario, se servirá para ir mostrándonos el camino y de esa manera comprender la historia de la interacción humana con los medios geográficos terrestres, los habitables y también los menos acogedores, aunque a menudo los más sublimes.

Es un verdadero honor poder contar en nuestra colección con una de las obras del maestro Yi-Fu Tuan, probablemente uno de los autores más sobresalientes en los estudios de paisaje contemporáneos.

JOAN NOGUÉ

Agradecimientos

Ocho de mis libros han sido escritos y publicados desde que me jubilé en 1998. No hubiera podido trabajar tanto sin la colaboración de mis colegas del departamento, quienes me prestaron un soleado despacho donde poder trabajar —¿o debería decir jugar?— ¡porque fue muy divertido! Quiero dar las gracias a mis recientes editores: la University of Minnesota Press, la University of Wisconsin Press y la recién creada George F. Thompson Press. Han sido amables en todo momento. Entre los editores del presente libro, estoy en deuda con Raphael Kadushin, Adam Mehring, Barbara Lund y Matthew Cosby. Estoy especialmente en deuda con Raphael Kadushin, quien aceptó la publicación de *Geografía romántica* en menos de una semana desde mi propuesta. ¡Esto sí que es un estímulo para la moral de un autor!

La jubilación implica una disminución de la actividad, un retiro de la vida laboral. Sin embargo, este no ha sido precisamente mi destino durante los últimos catorce años, gracias a la amistad de jóvenes entusiastas, que son muchos, entre ellos: Nick Bauch, Chu Hao Chan, Chaoyi Chang, Zhi Cheng, Richard Donohue, Andrew Grant, Daniel Gresch, Hongnian Huang, Andrew Kern, Benjamin Kern, Nathan Larson, Mathias LeBossé, Dustin Lenz, Matt Liesch, Chris

Limburg, Melanie McCalmont, Kevin McDonald, Andrew Miller, Kyle Mills, Nick Murphy, Garrett Nelson, Lindy Nelson, Matt O'Brien, Kyle Preston, Peter Prohaska, Jemuel Ripley, Jessica Sack, Greg Schwartz, Ben Spaier, Justin Stock, Sean Thompson, Jamon van den Hoek, Xuzheng Wang, Kevin Warnke, David Waskowski, Peter Weissels, Conrad Wiles, Samuel Zhu y I-Ou Zuo.

En cuanto a la deuda intelectual, debo mucho a Umberto Eco, editor de *Historia de la fealdad* (Rizzoli, 2007). Leer el texto y contemplar sus impactantes ilustraciones me hizo pensar que me gustaría escribir un libro sobre la fealdad y la repulsión. Pero no avancé en esa línea. Me di cuenta de que estaba luchando en contra de mi propia naturaleza, que se resiste a acercarse demasiado al lado oscuro de la vida. Entonces pensé, ¿por qué no hacer que mi próximo libro tratara sobre la geografía romántica que, a pesar de todo su evidente atractivo, también contiene sus turbias profundidades?

YI-FU TUAN

GEOGRAFÍA ROMÁNTICA

En busca del paisaje sublime

Asociar «romántico» a «geografía» podría parecer una contradicción en los términos, ya que poca gente ve hoy en día a la geografía como algo romántico. Con los pies en el suelo, llena de sentido común, necesaria para la supervivencia, sí, ¿pero romántica? Y sin embargo, hubo un tiempo, no hace mucho, en el que la geografía tenía *glamour*, era considerada romántica. Era la época de las exploraciones heroicas. Los exploradores eran conocidos como geógrafos, gente experta en topografía y cartografía. Sus aventuras eran ampliamente seguidas y muy admiradas. Se podría rodar una película de éxito de taquilla sobre David Livingstone y Ernest Shackelton, del mismo modo que podríamos hacerlo con Isabel I de Inglaterra y Gandhi. Lo que tenían en común aquellos exploradores era que iniciaron y participaron en los grandes eventos del momento.

Ahora bien, ¿eran esos eventos realmente geográficos? ¿No sería un relato de las aventuras de David Livingstone en África más bien historia que geografía? Los dos campos son muy distintos pero, aun así, a menudo se enseñan de manera conjunta en las escuelas e institutos. ¿En qué se diferencian? Uno cuenta una buena historia, el otro no. Una historia de la Guerra Civil Americana es rica en persona-

lidades y drama, con ejemplos de actos de heroicidad que están en el corazón del relato romántico. Por el contrario, es probable que una geografía de la Guerra Civil Americana sea informativa y útil, pero no muy emocionante. Los relatos históricos también pueden ser aburridos, por supuesto, pero al menos se les puede considerar «románticos» en el sentido de que son un extra o un lujo innecesario para la civilización y su supervivencia. India, por ejemplo, es una gran civilización, respaldada por fantásticos mitos y leyendas, mucho más que Europa y China. Por otro lado, para sobrevivir, todas las sociedades —las primitivas y las más sofisticadas— tienen que tener un conocimiento más o menos sistemático de la configuración de su territorio. La historia, por su parte, tiene novelas históricas, un género iniciado por sir Walter Scott. Pero a la pregunta ¿hay novelas geográficas?, la mayoría de la gente no sabría qué responder, a no ser que pensara en relatos de exploraciones. Así que, de nuevo, la idea de una «geografía romántica» —una geografía imaginativa y atrevida, pero anclada en la realidad— parece contradictoria. ¿Puede existir, sin embargo, una geografía romántica? ¿Se puede defender que es imprescindible, dado que gran parte de la vida humana se mueve, en realidad, por la pasión, por el deseo de alcanzar lo que está fuera de su alcance o incluso más allá del alcance?[1].

Mi respuesta a ambas cuestiones es que sí, y lo explicaré en este libro. Pero antes tengo que ocuparme de unos cuantos temas preliminares, siendo el primero de ellos la definición de las palabras «romántico» o «romanticismo», un conjunto algo vago de ideas y valores que emergió en

[1] Donald E. Brown, *Hierarchy, History, and Human Nature: The Social Origins of Historical Consciousness,* Tucson, University of Arizona Press, 1988), 19-72; Yi-Fu Tuan, «Realism and Fantasy in Art, History, and Geography», *Annals of the Association of American Geographers* 80, n.º 3, 1990, págs. 435-446.

Europa entre 1780 y 1848. La precisión de las fechas es engañosa porque las propias ideas y valores son vagos y a menudo contradictorios. T. E. Hulme opina que el romanticismo es esencialmente una trascendencia de lo cotidiano y una fe en la perfectibilidad humana. Jacques Barzun habla de un temperamento 'romanticista', al que caracteriza como «admiración por la energía, el entusiasmo moral, el genio original, el reconocimiento del contraste entre las grandezas y las desgracias del hombre, de su poder y su miseria.» El romanticismo se vinculó a las ideas de lo sublime y de lo gótico. Ambas se encajaron luego en una fase de la imaginación occidental calificada de decadente (1880-1900). Estas cuatro características —el romanticismo, lo sublime, lo gótico y lo decadente— expresaban una rebelión en contra de las normas de la vida, con su ideal de estabilidad[2].

La geografía, sin embargo, tiene que ver en su mayor parte, precisamente, con estas normas de la vida. Cuando los geógrafos observan un cambio, lo atribuyen a fuerzas impersonales. Insinuar siquiera que ese anhelo de trascender lo cotidiano o que el señuelo de la perfectibilidad humana desempeñara un papel pondría la obra fuera de la categoría del estudio académico serio y la situaría en la categoría de la novela. Los escritos geográficos pueden, por supuesto, mostrar «entusiasmo moral», uno de los rasgos románticos mencionados por Barzun, pero el entusiasmo —el fervor— es mucho más probable que sea denunciatorio que admirador, más una mordaz crítica del capitalismo que una alabanza entusiasta del socialismo. Por último, el temperamento romántico, dice Barzun, se debate entre la

[2] Jacques Barzun, *Classic, Romantic, and Modern,* Garden City, NJ, Anchor Books, 1961, pág. 15; Charles E. Larmore, *The Romantic Legacy,* New York, Columbia University Press, 1996; Jean Pierrot, *The Decadent Imagination*, 1880-1900, Chicago, University of Chicago Press, 1981.

grandeza y la desgracia, el poder y la miseria. Las obras de los geógrafos contemporáneos muestran pocos rastros de tal romántica agonía.

Las lagunas en la imaginación y la obra del geógrafo no son simplemente un punto ciego de la disciplina, al reflejar el estado de ánimo de la segunda mitad del siglo XX, que es esencialmente antirromántico. Como evidencia, considérese la extraordinaria popularidad, no solo en la academia sino también en la sociedad en general, de nociones domésticas tan conservadoras como el ecologismo, la ecología, la sostenibilidad y la supervivencia. Las cuestiones que plantean y el vocabulario que utilizan pueden diferir, pero, dado que todas ellas tratan de hacer de la Tierra un hogar estable y habitable, todas se reducen al ámbito de la «economía del hogar». Y la economía doméstica, por muy útil y necesaria que sea para el ser humano, no agita las pasiones ni provoca que el espíritu se eleve: no es romántica.

El romanticismo se inclina hacia los extremos en el sentir, el imaginar y el pensar. Busca no tanto lo bonito o lo caústicamente bello como lo sublime con su mezcla de lo cautivador y horrible, las alturas y las profundidades. Empujar a los valores polarizados hacia sus límites es, sin embargo, un lujo propio de una sociedad avanzada o de las civilizaciones en las que la gente, que disfruta de un alto grado de seguridad económica, valora el individuo, incluso el individuo excéntrico. Hay muchas civilizaciones —de una docena a veinte, según Arnold J. Toynbee—, pero solo una, la occidental, ha desarrollado una manera de pensar y sentir sobre el mundo que justifica el concepto de romanticismo[3]. Mucho de lo que tengo que decir es, por ello, sobre el mun-

[3] Arnold J. Toynbee, *Civilization on Trial,* New York, Oxford University Press, 1948, pág. 55; Arnold J. Toynbee, *A Study in History,* New York, Oxford University Press, 1972, págs. 70-72.

do occidental. Es más, gran parte de ello se basa en los cien años, más o menos, anteriores al siglo XX, y la razón es que, desde 1900, los elevados ideales del romanticismo se han visto progresivamente eclipsados por los ideales de democracia y del hombre común. Y, sin embargo, en la cultura popular, el romanticismo sigue vivo y coleando: pensemos en las películas de éxito que cuentan con caballeros con armadura brillante tratando de rescatar a la hermosa doncella o al Santo Grial. La alta cultura califica tales historias románticas de superficiales e infantiles, y aun así continúan influyendo, *sub rosa*, en la manera en que la gente sofisticada piensa y siente la naturaleza, el medio ambiente, la sociedad y la política. No pueden evitar verse afectados por todo ello, porque bajo este romanticismo subyacente, y de hecho, subyaciendo todos los deseos humanos, tentaciones y aspiraciones, se encuentran los valores polarizados, cuya existencia impulsa a la gente a moverse, al menos en la imaginación, más allá de la norma y hacia los extremos.

1
Valores polarizados

¿Qué son los valores polarizados? Incluyen tinieblas y luz, caos y orden, cuerpo y mente, materia y espíritu, naturaleza y cultura, entre otros. Cada cultura tiene sus propios conjuntos de valores polarizados, que son sutilmente distintos a los de otras culturas. En todos ellos hay un parecido familiar, una evocación de valores similar, en el sentido de que un polo contiene los elementos «negativos» de tinieblas, caos, cuerpo, materia y naturaleza, y el otro polo, los «positivos» de luz, orden, mente, espíritu y cultura. (Las comillas se han puesto ahí como recordatorio de que los valores son reversibles.) Bajo estos conjuntos binarios subyace una geografía romántica por las siguientes razones: se centran en los extremos en vez de en el rango medio; afectan a nuestros sentimientos y juicios hacia los objetos y personas que nos encontramos en nuestra vida cotidiana, pero también —y más relevante aún para una geografía romántica— a la conceptualización y la experiencia de grandes y desafiantes entornos como el planeta Tierra con sus subdivisiones naturales de montaña, océano, selva tropical, desierto, meseta e hielo, y sus equivalentes humanos en desafío —la ciudad—. Estimulando el sabor romántico de estos entornos se encuentran individuos que buscan aventura y algo

más— algo más misterioso de lo que son capaces de articular. Las aventuras de este último tipo pueden ser caracterizadas de búsquedas, y la busqueda —como la del Santo Grial— está en el núcleo del relato romántico. Pero antes tenemos que volver a los valores binarios porque definen los límites de lo aceptable en el quehacer cotidiano de las vidas humanas —la geografía— y apuntan a posibilidades que van más allá —la geografía romántica.

1. Tinieblas y luz

> Al principio Dios creó el cielo y la tierra. La tierra era un caos informe; sobre la faz del abismo, las tinieblas. Y el aliento de Dios se cernía sobre la faz de las aguas. Dijo Dios, que exista la luz, y la luz existió. Vio Dios que la luz era buena, y Dios causó la separación entre la luz y la oscuridad.

Estos versos tan familiares al comienzo del Génesis se complementan bien con versos del primer capítulo del Evangelio según san Juan. «Al principio ya existía la Palabra, la Palabra se dirigía a Dios y la Palabra era Dios.» Ella (la palabra) contenía vida, y esa vida era la luz del hombre; esa luz brilla en las tinieblas, y las tinieblas no la han comprendido.» Un hombre fue enviado por Dios «para dar testimonio de la luz y que por él todos llegasen a la fe. No era él la luz, era solo testigo de la luz. La luz verdadera, la que alumbra a todo hombre, estaba llegando al mundo» (Juan 1:1, 4-5, 7-9)

Dios es Luz o, por decirlo de otro modo, la Luz es Dios. En el mundo humano la luz es una iluminación intelectual o una ilustración espiritual. Más que en otras religiones, como el budismo, a la luz se le da en el cristianismo un significado simbólico muy rico en la literatura, el arte y la

arquitectura. Por ello, cuando Dante pasa más allá de la esfera de cristal de la estrella más remota, se dice que ha entrado en un Cielo que es «luz pura, luz intelectual, llena de amor» (*Paradiso* XXX.38). En el arte, los santos se reconocen por sus halos. Aunque fue en la arquitectura —en la catedral gótica— donde la luz, como hecho físico y símbolo, alcanzó la cima del esplendor y poder figurativo. Lo que distinguió al estilo gótico en el siglo XII no fue la bóveda de crucería, el arco apuntado, o el arbotante. Más bien fue la luz. Como lo expresó Otto von Simson, «la pared gótica parece ser porosa: la luz se filtra a través de ella, la impregna, se funde en ella, transfigurándola. El gótico puede describirse como transparente, arquitectura diáfana, una continua esfera de luz»[1].

Suger (1081?-1151), el abad de Saint-Denis a quien se le atribuye la invención de la iglesia gótica, dijo que en ella se veía a sí mismo «morando, por decirlo así, en una extraña región del universo que no existe del todo ni en el cieno de la tierra ni tampoco en la pureza del cielo; y, por la gracia de Dios, puedo ser transportado desde este inferior a ese mundo superior de manera analógica». En otras palabras, la iglesia de Suger, ya que no podía evitar retener «el cieno de la tierra», era al menos una pequeña muestra del cielo[2].

Las tinieblas y la muerte impregnaban la casa de Dios: oscuridad literal en la mohosa, cavernosa cripta y tiniebla figurativa en las monstruosas gárgolas. Y respecto a la muerte, las efigies de piedra en su fría y rígida solidez parecían burlarse de la idea de la resurrección. Suger, aunque abrazó la luz y su simbolismo, incluyó la oscuridad en su concep-

[1] Otto von Simson, *The Gothic Cathedral: Origins of Gothic Architecture and the Medieval Concept of Order,* New York, Pantheon Books, 1962, págs. 3-4.

[2] Erwin Panofsky, *Abbot Suger on the Abbey Church of St. Denis and Its Art Treasures,* Princeton, Princeton University Press, 1946), págs. 63 y 65.

ción de la catedral. Su contemporáneo Bernard de Clairvaux (1090-1153) era más bien un purista. De los ornamentos en un monasterio, comentó con indignación: «Y aún más, en los claustros, bajo la mirada de los hermanos dedicados a la lectura, ¿qué sentido tiene esa ridícula monstruosidad, esa increíble proporción deforme y proporcionada deformación? ¿Esos monos impuros? ¿Esos fieros leones? ¿Esos monstruosos centauros? ¿Esos seres semihumanos?»[3].

Los humanos prefieren la luz a las tinieblas por la obvia razón de que somos fundamentalmente animales visuales. En la oscuridad, incapaces de ver, nos sentimos desorientados y perdidos. Sin la guía y la restricción de una realidad externa clara y delineada, nuestra imaginación se desata y conjura monstruos que nos acechan. Nótese la asimetría: tenemos pesadillas[4], pero solo agradables ensueños; las primeras nos hacen sudar de terror, los segundos solamente nos hacen sonreír. Una experiencia común pero profundamente gratificante es despertarse de un sueño trastornado para ver, tras la ventana, una escena de cielo luminoso, frondosos árboles, y pájaros piadores, que son un anticipo de la resurrección.

Comprensiblemente, en cualquier rincón del mundo la gente ve la luz y la oscuridad, el blanco y el negro como antitéticos. Incluso las gentes de piel oscura en Africa prefieren la luz y el blanco en vez de la oscuridad y el negro. Para los Bambara, una tribu del África Occidental, el blanco es un color regio, que representa sabiduría y pureza de espíritu. Los tonos oscuros del índigo, por otro lado, se identifican con la melancolía y la impureza. Para la tribu de los Nupe, en Nigeria, el negro significa brujería, maldad y perspectivas siniestras. Para los Malagasy, en Madagascar, «negro»

[3] Ibíd., 132.

[4] En inglés, *nightmare*, 'pesadilla', contiene el sustantivo *night*, 'noche', y *daydream*, 'ensueño', contiene *day*, 'día' *[N. del T.]*.

connota inferioridad, mal, sospecha y desagrado, mientras que «blanco» significa los valores opuestos de luz, esperanza, alegría y pureza[5].

La luz y el blanco también tienen, sin embargo, significados negativos. En China, el blanco, en tanto que se asocia al *yang* (luz, día, Sol), es positivo y deseable, pero, como el color del cuerpo drenado de sangre y vida significa también muerte. En el mundo occidental, el color blanco, a pesar de todos sus significados positivos, también tiene algunos negativos, incluso en la Biblia. Así, san Mateo (23:27) asemeja los hipócritas a «sepulcros blancos» aparentemente bellos por fuera y, sin embargo, llenos por dentro de huesos e inmundicia. Joseph Conrad utiliza la oposición tradicional de *blanco* (bueno) y *oscuro* (malo) en *El corazón de las tinieblas*, pero también le da al «blanco» el sentido de corrupción y muerte cuando habla de los cráneos descoloridos alrededor de la choza de Kurtz, de la cabeza calva y blanqueada de Kurtz, del marfil que tienta a los europeos hacia la avaricia, y del «pálido sepulcro» en el que se encuentran las oficinas de la compañía[6]. El blanco es brillo-deslumbramiento. Una exposición prolongada al mismo es una tortura atroz. El desvelo forzado lleva a la muerte. El color blanco, como en la bandera blanca de la rendición, significa impotencia, debilidad y cobardía. Intelectualmente, sugiere ligereza, algo superficial, sin profundidad. El negro o la oscuridad, por otra parte, significan fertilidad, potencia, nutrición, lo germinal y lo maternal. El color rojo oscuro es poder atiborrado de sangre; la palidez es anemia.

[5] Kenneth J. Gergen, «*The Significance of Skin Color in Human Relations,*» *Daedalus*, Primavera 1967, págs. 397-399.

[6] Cedric Watts, *Conrad's «Heart of Darkness»: A Critical and Contextual Discussion,* Milan, Mursia International, 1977, págs. 7, 9-10; reproducido en Harold Bloom (ed.), *Joseph Conrad's «Heart of Darkness» and «The Secret Sharer»*, New York, Chelsea House, 1996, pág. 56.

La tierra negra es buena tierra, una tierra pálida es signo de deficiencia nutritiva. Una planta solo crece porque sus raíces están enterradas en la oscuridad. La oscuridad favorece al sexo humano, como también lo hace el sueño reparador. Una de las razones por las que nos mostramos sentimentales hacia el hogar es porque este es el único lugar donde, durante unas pocas horas cada noche, nos entregamos al lujo del olvido.

2. Caos y forma

Los primeros versos del Génesis muestran a Dios como *artesano*. Hace lo que todos los artesanos: crear orden y claridad en el caos. «La Tierra no tenía forma.» Así que, con una sucesión de poderosos actos, Dios creó la forma. Separó el firmamento de las aguas y luego reunió las aguas en un mismo lugar para que la tierra seca pudiera aparecer (Génesis 1:9-10). Los artesanos humanos no podían crear orden a tal escala, pero lo intentaron, usando el cielo como patrón. Vieron en el movimiento de las estrellas una previsibilidad —un orden— que no podían ver en las características y eventos naturales en la Tierra. Su tarea, pues, era llevar ese orden a la Tierra, y eso hicieron en forma de ciudades cósmicas, con muros y edificios clave alineados con los puntos cardinales —es decir, con las posiciones críticas del movimiento del Sol, sin duda la más prominente de las estrellas.

Mirando al cielo, los antiguos astrónomos observaron que las estrellas circulaban alrededor de un cuerpo celeste que no se movía: la Estrella Polar. Mucho más cerca, vieron salir el Sol en el este y ponerse en el oeste, en un aparente movimiento circular alrededor de la Tierra. De hecho, los antiguos tenían tendencia a ver bien círculos, bien movimientos circulares casi en todas partes, en la sucesión orde-

nada de las estaciones, en las rutas migratorias de las aves y en los ciclos vitales de los seres vivos. Construir gigantescos muros circulares para envolver a toda una ciudad era, sin embargo, un desafío que los antiguos difícilmente podían afrontar. Así que buscaron un sustituto en el cuadrado o el rectángulo. El orden celeste fue llevado a la Tierra en la geométrica ciudad cósmica, cuya construcción requería el allanamiento de colinas y valles, la desviación de los arroyos y la demolición de aldeas —en otras palabras, la subyugación de la Tierra.

La gran ciudad comenzó su vida como un centro ceremonial cósmico. Sus principales habitantes eran el rey sacerdote, los funcionarios religiosos y la élite de la sociedad. Realizaban los ritos que creían necesarios para el orden y la vida. Pero su propia vida y bienestar dependía de todo tipo de bienes y servicios, suministrados por la gente que llegaba en bandada del campo y de más allá. Aunque necesarios para el gobernante y la élite, la gente común, de extracción heterogénea, más bien comercial, artesanal y agrícola y, por tanto, sin formar parte del paradigma cósmico, eran vistos como una amenaza potencial para el orden social. Apareció entonces una gran burocracia para controlar a esa población heterogénea, que pronto se apercibió de que esta operaba de manera muy parecida a las estrellas, por su regularidad y previsibilidad. La palabra clave fue armonía[7].

Ser civilizado es trasladarse de lo informe hacia la forma, del caos a la armonía. ¿Quién negaría que eso es el progreso, que esta es la dirección correcta hacia la que la humanidad debe caminar? Aún así, hay motivos para la duda. Dios creó el orden del caos pero, siendo un gran

[7] Paul Wheatley, *The Pivot of the Four Quarters,* Chicago, Aldine, 1971; James Dougherty, *The Fivesquare City: The City in the Religious Imagination,* Notre Dame, University of Notre Dame Press, 1980.

artista, con el temperamento de un romántico, hubiera hallado «el orden» demasiado predecible y un poco aburrido. Así que añadió al ser humano a sus obras, una criatura que, a diferencia de todas las demás, tiene la capacidad de elegir y, con la elección, viene la posibilidad de producir desorden. El ser humano es también un artista que busca crear orden del caos, armonía de la disonancia. Impresionado por la ordenada procesión de estrellas alrededor de la Estrella Polar, desea establecer una sociedad en la que los vasallos y la gente común se sometan y se muevan en torno al emperador inmóvil. El resultado, si se consigue, es ciertamente el orden y la armonía. Pero también es la dictadura. La buena sociedad no puede estar en perfecta armonía. Requiere algo de caos, ya que de sus tensiones y conflictos emergen nuevas ideas. En otras palabras, la buena sociedad, como el buen arte, tiene que contener disonancia. Al abrazar la disonancia y la apertura de miras, la buena sociedad es más romántica que clásica.

3. Alto y bajo

La cultura puede ser considerada «baja» o «alta». Lo «bajo» pertenece al cuerpo y a la tierra, lo «alto», a la mente y al cielo; uno se asocia a la gente común, y el otro a la élite, una distinción elaborada por las propias élites y aceptada por la gente común. Los de la élite se ven a sí mismos como semidioses, su morada es el centro de la ciudad y, conceptualmente, también el punto más alto. Desde el centro, la ciudad «desciende», primero hacia los barrios de clase media, y luego hacia las periferias en las que se apiñan los pobres y los marginados. Durante siglos, si no milenios, este ha sido el modelo arquitectónico y social de las grandes ciudades. En cuanto a las viviendas ordinarias, su senda evolutiva es hacia arriba, siendo las primeras parcialmente bajo

tierra, como si fueran reacias a abandonar la seguridad de la tierra maternal. Con el tiempo, se levantaron por encima del suelo, y las más importantes se asentaron en plataformas elevadas. La religión y su arquitectura pasó de la dependencia de los espíritus de las grutas y las colinas, manantiales y arroyos, a la del cielo abovedado y sus dioses; y de rituales llevados a cabo al aire libre a rituales realizados dentro de los aislados interiores de los templos[8].

De la misma manera que con «oscuridad» y «luz», los valores «alto» y «bajo» pueden invertirse. Así, tanto en la antigua Roma y como en el Chicago moderno, las torres de pisos proporcionan vivienda para los pobres, mientras que las villas y las mansiones a ras de suelo son residencias para los ricos. Los edificios bajos y alargados desprenden estabilidad. Los edificios gubernamentales, a diferencia de las sedes corporativas, no se elevan muchos pisos por encima del suelo. Es difícil imaginarse el Palacio de Buckingham, un símbolo de continuidad y tradición, o el Pentágono, la sede del poder militar, en forma de rascacielos.

«Alto» y «bajo» son palabras fuertemente cargadas de significado. Cualquier cosa que sea superior o excelente es elevada, y se asocia a la altura física. De hecho, «superior» deriva de un vocablo latino que significa «más alto». «Excel»[9] (*celsus*) es otra palabra latina que indica «alto». En sánscrito, *Brahman* deriva de un término que significa «altura». «Grado», en el sentido literal, es un paso con el que uno se mueve hacia arriba o abajo en el espacio. El estatus social se designa como «alto» o «bajo» en vez de «grande» o «pequeño». Por otro lado, es estresante alcanzar las alturas donde uno se vuelve vulnerable a la envidia

[8] Vincent Scully, Jr., *The Earth, the Temple, and the Gods: Greek Sacred Architecture*, New Haven, Yale University Press, 1962.

[9] Del inglés *Excel*, 'sobresalir, distinguirse' *[N. del T.]*.

y a la maleficencia. Es comprensible, pues, que en las altas civilizaciones los individuos que han alcanzado la cima del éxito sientan ocasionalmente la tentación de ser gente corriente. Los estetas pueden mostrar cierta nostalgia por el barro, los intelectuales por la sensual realidad de las bestias. En cualquier esfera de actividad, el alto estatus corre el riesgo de la caída, lo que parece particularmente cierto en el caso del estatus social. George Orwell, un hombre de clase media-alta, encuentra consuelo en estar «sin blanca». Siendo friegaplatos en un restaurante parisino, ha tocado fondo y, sin embargo, le resulta soportable. «Te has planteado muchas veces cómo debe ser vivir pobre como una rata, y bien, ahora ya lo eres, y lo puedes soportar. Esto mitiga bastante la ansiedad»[10].

4. El cuerpo humano

Los animales más avanzados ya conocen las polaridades de alto y bajo, luz y oscuridad, forma y caos. Es algo único en los humanos la codificación y la especulación sobre el cuerpo. Ha sido tan codificado y elaborado, que estas polaridades ya no son vagas y abstractas, sino que tienen un alto grado de especificidad e importancia. Cada cultura, cada civilización, tiene su propio código. Occidente está fuertemente influenciado por Platón, para quien el cuerpo es un alma corpórea, cuya parte divina es la cabeza, la sede de la razón y la iluminación. La cabeza, que es inmortal, se mantiene, gracias al cuello, a distancia del torso y del estómago, que son las partes bajas del cuerpo. Aunque mortal, el torso tiene mucho de elogiable, pues es el asiento de un

[10] George Orwell, *Down and Out in Paris and London,* London, Secker & Warburg, 1951, pág. 21.

'espíritu varonil'. Los discursos de la razón se escuchan por la parte pectoral del torso, que soporta el pensamiento racional por medio de la contención de los excesos del deseo. Y luego está el corazón, que Platón llama la sala de guardia. La sala de guardia actúa rápido en la emergencia de un problema, pasando información a los miembros sensibles. Y en cuanto al estómago y los órganos de más abajo, esos sirven a las bajas necesidades. El estómago es, por consiguiente, 'un administrador para la nutrición del cuerpo' y, siendo la nutrición esencial para el funcionamiento de aquel, no puede ser desdeñado como algo secundario. ¿Pero qué hay de los otros apetitos, sujetos 'como bestias salvajes' al bajo vientre? Su localización por debajo del estómago significa que los vapores nocivos de la pasión no llegan fácilmente hasta la razón y le impiden realizar su trabajo. Además, el cuello actúa como el último cordón sanitario[11]. En los tiempos modernos, esta manera de pensar ha dado lugar a la pintoresca noción de que un cuello largo es un buen indicador de inteligencia. Los admiradores de Sherlock Holmes y su rival, el Profesor Moriarty, han sido persuadidos de que los genios pueden ser solo ectomorfos, de constitución magra y largas extremidades, a pesar de la contraria evidencia de Mycroft Holmes y el Padre Brown, ambos brillantes y corpulentos.

La lectura que hizo Platón del cuerpo humano influenció a Edmund Spenser (1552-99), cuya propia lectura difiere por ser aún más geométrica y arquitectónica. El cuerpo, para Spenser, consiste de tres partes: el círculo (cabeza), el rectángulo (torso) y las piernas extendidas (triángulo). Se supone que los edificios deben presentar estas proporciones. Como en Platón, el cuerpo es una alma corpórea, un todo.

[11] Leonard Barkan, *Nature's Work of Art*, New Haven, Yale University Press, 1975, págs. 12-13.

O, como indica Spenser, el cuerpo es una «obra divina» y no algo extraño y separable del alma. Por otro lado, el cuerpo muestra sin duda una jerarquía de valores, con la cabeza y las piernas en los extremos polares. La cabeza contiene la forma superior y más perfecta del alma, mientras que las piernas pertenecen al suelo, corrompidas por la concupiscencia y todo lo que es generativo[12].

5. Cuerpo, casa y espacio

El cuerpo es una casa, la casa un cuerpo, una intuición ampliamente compartida. Uno la encuentra en el *De Architectura* de Vitruvio (siglo I a. C.-siglo I d. C.), en los sueños de Artemidorus Daldianus (siglo II d. C.), en *Antonio y Cleopatra* de Shakespeare («Esta mortal casa arruinaré; Haga el César lo que pueda»), en «Upon Appleton House» de Andrew Marvell, en la novela de Henri Bosco *Malicroix*, en el poema de Edgar Allan Poe *La caída de la Casa Usher* y *El corazón delator*, en las metáforas de Freud y, de hecho, en su consultorio bien acolchado y parecido a una matriz, así como en el dibujo «Casa» de James Thurber, que muestra a un pequeño y tímido hombre aproximarse a la gran casa materna. Esta es, desde luego, una selección ecléctica y, aunque se inspire en la analogía cuerpo-casa, la naturaleza de esta analogía varía de lo fríamente figurativo a lo íntimamente experiencial. Escogí examinar la casa, pues es ahí donde los valores bipolares se manifiestan de manera más clara.

La casa de los sueños (o la casa del niño) es una estructura vertical con techo a dos aguas. Sus tres niveles son ático, sala de estar y sótano. El ático es el lugar para el soñador

[12] Ibíd., 132.

y el poeta. En sueños, uno siempre sube hasta el ático, que, para los freudianos, representa el Superego. La sala de estar es el yo público y social, el lugar donde uno hace sus planes mundanos. Representa el Ego. El sótano es el fondo oscuro del ser, el lugar del horno que alimenta el yo pasional. En sueños, uno siempre baja al oscuro sótano —el Ello[13].

La casa vertical es muy propia de la clase media de finales del siglo XIX, la clase y el mundo de Freud. A mediados del siglo XX, la nueva casa de clase media en el oeste de los Estados Unidos es más bien horizontal, como la casa de rancho. La casa de rancho tiene un parte delantera y una parte trasera bien marcadas, al igual que un ser humano. En la parte delantera de la casa se halla la sala de estar. Sus ventanas, una a cada lado de la puerta, son «ojos» que vigilan el césped de enfrente y más allá. La sala de estar es el espacio social. Es donde uno se entretiene. Por la noche, baja las persianas (cerrando los ojos) y se retira a la parte trasera de la casa, que se compone del dormitorio, el baño y la cocina, dependencias que atienden sus necesidades biológicas. Cada noche se saca la basura que se ha acumulado en los cubos de la cocina, al igual que cada noche uno se sienta en el lavabo para deshacerse de los desechos del cuerpo. En la parte delantera de la casa se encuentra el césped inmaculado y el jardín de flores. Es para mostrar y está sin vallar. En la parte trasera hay una huerta, un columpio para los niños y un espacio para las barbacoas y las reuniones familiares informales. Al ser un espacio privado, el patio trasero está vallado y protegido de las miradas inquisitivas[14].

[13] Gaston Bachelard, *La Poètique de l'espace*, Paris, Presse Universitaire de Paris, 1958, págs. 35, 41; George Steiner, «*The Language Animal,*» *Encounter*, agosto de 1969, pág. 17.

[14] Yi-Fu Tuan, «Foreword,» en *Kenneth Olwig, Landscape, Nature, and the Body Politic,* Madison, University of Wisconsin Press, 2002, págs. xii-xiii.

La casa patio, ya sea en China, la antigua Roma o los países latinos, también tiene una parte delantera y una parte trasera. La delantera es formal y semipública; la trasera es informal y privada. En los tiempos premodernos, el patio delantero estaba principalmente reservado para los hombres, y el de detrás a las mujeres y los niños; uno atendía a lo sociopolítico, el otro a lo sociobiológico; uno estaba expuesto e «iluminado», el otro escondido y «oscuro».

Aunque la casa esté dividida y a sus habitaciones se les asignen diferentes valores, la casa como un todo es considerada femenina y protectora, dedicada a las actividades que mantienen la vida. En contraste, la ciudad es el dominio del hombre y de la razón manipuladora. Los griegos antiguos sacaron el máximo provecho de esta diferencia. Su casa en el campo era esencialmente una granja, cuyo propósito era producir alimento y mantener la vida. Las mujeres, los niños y los esclavos —los menores de la sociedad clásica— pertenecían a la misma. Se esperaba de los hombres que se forjaran sus reputaciones en el resplandor de la vida pública en la ciudad[15]. Hasta bien entrados los 50, esas diferencias de género eran ampliamente aceptadas en el mundo occidental, incluidos los Estados Unidos. Las mujeres criaban a los niños, hacían la compra y preparaban la comida, siendo su dominio la casa. Los hombres conducían a la ciudad cada día, donde competían con otros hombres por unos mayores ingresos y mejores estatus, pero también —así les gustaba creerlo— para mejorar la sociedad y el mundo.

El mundo es romántico, tanto como no lo es la casa. Los hombres son románticos y las mujeres no. Desde el movimiento feminista se afirma que las mujeres también pueden ser románticas; que ellas también pueden llevar una vida

[15] Hannah Arendt, *The Human Condition*, Garden City, NY, Doubleday / Anchor, 1959, págs. 155-223.

de audacia, luchar contra molinos de viento y arriesgarlo todo por un sueño. Pero desde el mismo movimiento feminista también se afirma lo opuesto: no que todas las mujeres deberían unirse a los hombres, sino más bien que los hombres deberían unirse a las mujeres en la tarea colectiva de hacer de la Tierra un hogar sostenible. He denominado a este movimiento de «tareas domésticas» o de «economía del hogar». Y, sin embargo, este movimiento, que es importantísimo para el bienestar de la Tierra y para el nuestro, y que resulta tan atractivo para los geógrafos que creen que tienen un papel protagonista en el mismo, no es para nada romántico.

6. Estatus social

Excepto para las pequeñas bandas de cazadores-recolectores, la jerarquía ha existido siempre en la sociedad. Es más, cuanto mayor sea el grupo social y superior su cultura material, más probable será que sus distinciones de estatus sean más elaboradas y rígidas. Sin embargo, a pesar de toda su complejidad, las distinciones sociales se basan en definitiva en el cuerpo jerárquico, cuyos miembros —cabeza, torso, piernas y pies— son desiguales. La posición vertical misma, exclusiva de los humanos de entre todos los primates, genera un «alto» y un «bajo», con la mente y el espíritu asociados a lo «alto», es decir, a la cabeza, y la animalidad servil a lo «bajo», es decir, al estómago, los genitales, las piernas y los pies.

Respecto al rol de la potencia muscular en la posición social, los etólogos ven esencial su importancia en todo el mundo animal, pero no tanto en el ser humano. Cierto, el tipo más fuerte en una banda callejera lleva la voz cantante. Sin embargo, incluso en este caso, es probable que inicialmente ganara su estatus a través de batallas verbales en

lugar de físicas. En una sociedad tribal, el hombre con más prestigio es el shaman omnisciente más que el guerrero. La civilización india reconocía cuatro castas: la sacerdotal e instruida, la guerrera y gobernante, la agrícola y comerciante y la campesina y obrera. De manera significativa, aunque los guerreros y gobernantes gozaran de más poder, en prestigio se hallaban un escalón por debajo de los sacerdotes e instruidos; eran más bien el «torso» y no la «cabeza». La estratificación social en China era menos rígida que en la India. En lugar de castas, China contaba con clases, que eran más permeables. Había cuatro clases: erudita-funcionaria, campesina, artesana y mercantil. De nuevo, nótese que la *erudita*-funcionaria, y no solo la funcionaria, disfrutaba de gran prestigio. Los chinos se dieron cuenta de que un buen gobierno requiere de hombres capaces de ver lejos y actuar con sabiduría. Del emperador, semidivino, no se esperaba una intervención en los asuntos mundanos, puesto que él estaba por encima de todas las categorías sociales. Para que el mundo estuviera en armonía, todo lo que el emperador tenía que hacer era emular a la Estrella Polar, es decir, estar sentado inmóvil en su trono.

7. Cerebro *versus* músculo

En la Europa cristianizada, los señores espirituales superaban en rango a los señores temporales. Los reyes se arrodillaban ante el Papa. El origen real del poder del Papado se encontraba, no obstante, no tanto en su pequeño ejército y en las alianzas militares que establecía, sino en una vasta burocracia manejada por sacerdotes letrados y monjes. El poder de la Palabra trasmutó en el poder de las palabras. En torno al siglo XVI las clases altas de Inglaterra empezaron a darse cuenta de que, si querían seguir gobernando, no podían depender solamente de la destreza mar-

cial. Tenían que explotar la mente. Así que enviaron a sus hijos a escuelas y universidades —Winchester and Eton, Oxford and Cambridge— que antaño fueron la reserva de los chicos de clase baja que se preparaban para hacer carrera en la Iglesia. En esas instituciones se les enseñaba a los jóvenes nobles teología y filología clásica, disciplinas que no tenían ninguna relación con el gobierno de una nación. Pero no importaba, ya que a lo que la aristocracia y los terratenientes realmente aspiraban —sin que ellos mismos fueran del todo conscientes de ello— era a algo que se vino a llamar la mística de la mente[16].

Esa mística ha permanecido hasta hoy día y, de hecho, probablemente se haya profundizado a medida que la sociedad se ha vuelto no solo más compleja, sino también más tecnológica, más dependiente del razonamiento analítico y científico. La palabra «mística» es apropiada porque el poder y el prestigio de la mente es raramente reconocido de manera pública, y menos aún en la América demócrata y populista. Desde luego, no siempre ha sido así. Sin duda, en el sur prebélico los dueños de las plantaciones se veían a sí mismos dotados de una calidad mental que sus esclavos no poseían. Para los dueños de las plantaciones, era la distinción entre «cabeza» y «cuerpo», y no había dudas sobre quién estaba destinado a gobernar y quién a obedecer. En las fábricas persistía la costumbre de llamar a los trabajadores «manos». Cuando América se industrializaba rápidamente en el siglo XIX, el Dr. Frederick Douglas, el gran emancipador de su raza, sugirió que los negros se formaran en talleres de máquinas y escuelas tecnológicas para que pudieran ser las «manos» del futuro. Vista ahora, la propuesta era demasiado modesta para incrementar la autoestima y el

[16] J. H. Hexter, «The Education of the Aristocracy in the Renaissance», *Reappraisals in History*, Evanston, Northwestern University Press, 1962.

estatus de los antiguos esclavos, que permanecerían siendo «cuerpo»[17].

América, a diferencia de Europa, es considerada antiintelectual, con la torcida escala salarial como evidencia. Los atletas profesionales ganan mucho más que los profesores más consumados y, de hecho, actúan como profesionales del espectáculo. Su trabajo consiste en complacer a sus clientes y patrocinadores. Los profesores que se toman su vocación en serio no buscan complacer, sino enseñar, y lo que enseñan no es solo conocimiento útil, sino un conocimiento que una vez fue llamado «sabiduría,» obtenida del monte Olimpo. En síntesis, los profesores son «cerebro,» los atletas profesionales son músculo. Ser «músculo» da a los que están en esta categoría un estatus tan alto que jactarse de más es innecesario y de muy mal gusto. El físico Richard Feynman no podía decir «soy el mejor.» El boxeador Muhammad Ali sí podía y lo dijo.

¿Este giro con respecto al cerebro, ya evidente en la Inglaterra del siglo XVI, no iba a significar el fin de lo romántico? Los monjes podían leer y escribir, pero no se les consideraba románticos como a los caballeros, aunque estos fueran analfabetos. Los monjes no se calificaban como románticos porque simplemente copiaban aquello que ya se conocía. Lo que ocurrió en la época de Galileo y Kepler fue un giro en el concepto del conocimiento. Aprender de los libros aún conservaba su prestigio, pero era cada vez mayor el prestigio que acumulaba idea de la búsqueda o investigación. Así como los caballeros medievales iban en busca del Santo Grial, los primeros estudiosos modernos fueron en busca de conocimiento escurridizo y, con el tiempo, esas pesquisas se convirtieron en investigaciones que facilitaban una mejor comprensión de la

[17] John M. Hoberman, *Darwin's Athletes*, Boston, Houghton Mifflin, 1997.

naturaleza: la ciencia. La búsqueda, como ya he señalado, está en el corazón de lo romántico. A los exploradores les impulsa el deseo de conocer el origen del Nilo, cómo son los Polos, o la cima de la montaña, sin esperar ninguna recompensa mundana. Los astrónomos están pegados a sus telescopios, situados en una montaña o en el desierto, mirando con detenimiento las estrellas que brillan intensamente, pero que, de hecho, se extinguieron hace millones de años. Si uno se pregunta, ¿para qué?, quizá la respuesta sea que algunos individuos se deleitan en la inmensidad y lo remoto y que, a pesar de toda su lealtad a la precisión, son unos románticos.

2
La Tierra y sus entornos naturales

La imaginación romántica prefiere fenómenos o muy grandes o muy pequeños, en vez de los de tamaño medio. Es más, la imaginación romántica fácilmente pasa de un extremo al otro, como en los famosos versos de William Blake: «Ver un mundo en un grano de arena/ Y un cielo en una flor silvestre». Puede ser que todos los escritores con una inclinación poética aspiren a que lo pequeño implique lo grande, lo insignificante lo altamente significante. Los geógrafos no son escritores de este tipo. Sus estudios a nivel local no pretenden implicar un marco más amplio, y mucho menos a lo universalmente humano; por eso, aunque sean útiles como guías a lugares particulares, no elevan el espíritu. Pero hay excepciones. Sin sacrificar detalles fácticos, un geógrafo puede escribir con ímpetu, como es el caso de Hendrik Willem van Loon. Cuando un alumno de la escuela le preguntó por un libro de geografía que pudiera disfrutar leyendo, Van Loon aceptó el reto y escribió su *Geografía*, publicada por primera vez en 1932 y que, de manera sorprendente, empieza con la explicación sobre la pequeñez de la biomasa humana. Toda ella, apuntó, cabría en una caja que midiera media milla en cada dirección.

Colocas esa caja encima del pináculo de una roca en el borde del Gran Cañón de Arizona. Dejas que un perro salchicha le dé un suave empujón con su hocico. La caja se estrella al fondo del valle y se rompe en mil astillas. He ahí el triste final de la humanidad, pero ¿y qué? «El Gran Cañón seguirá batallando con el viento, el aire, el Sol y la lluvia como ha venido haciendo desde que fue creado». Habiendo demostrado la insignificancia humana y la indiferencia de la naturaleza, Van Loon utiliza luego las siguientes quinientas páginas para mostrar lo opuesto —la variedad de las obras humanas, gloriosas e ignominiosas, en diferentes partes del mundo[1].

La Tierra como planeta provoca admiración, incitando un tono de escritura expositiva que no es utilitaria, sino elevada y romántica. La misma tendencia se aplica a las grandes subdivisiones naturales de la Tierra que se resisten a ser habitadas por el ser humano, como las montañas, océanos, junglas, desiertos y las mesetas de hielo. Al no ser habitables, o fácilmente habitables, liberan a la mente humana de la angustia de pensar cómo buscarse allí el sustento, de manera que esta puede dedicarse, en cambio, a satisfacer su inclinación más lúdica e intelectual. Entornos que uno considera a la vez atractivos y repelentes también plantean cuestiones estéticas y morales. Para abordarlas, me serviré de los valores bipolares que esbocé más arriba.

[1] Hendrik Willem van Loon, *Van Loon's Geography,* New York, Simon & Schuster, 1932, pág. 3.

1. La Tierra y el sistema solar

Una confusión común que puede que aún se encuentre en los libros de texto escolares es que Copérnico (1473-1543) fue condenado por la Iglesia por su teoría heliocéntrica —la idea de que la Tierra da vueltas alrededor del Sol en vez de que el Sol dé vueltas alrededor de la Tierra. La nueva teoría, según este malentendido, destrona a la Tierra y a sus habitantes más privilegiados— seres humanos hechos a semejanza de Dios. La historia real es otra y mucho más compleja. Sus elementos clave son los siguientes.

La cosmología medieval, fuertemente influenciada por el pensamiento griego antiguo, consideraba que el universo estaba compuesto de una serie de globos transparentes, con la Tierra, que estaría situada en el centro. La posición central de la Tierra no le daba, sin embargo, prestigio a nuestro planeta, más bien al contrario. Porque los cosmólogos medievales también contemplaban la idea de una dimensión, la vertical, que estaba en claro desacuerdo con el heredado ideal griego del círculo, la esfera y la circularidad. La dimensión vertical dio lugar inevitablemente a los valores bipolares de «alto» y «bajo», «luminoso» y «oscuro» y, también, «mente» y «cuerpo». Lo más puro, fuera lo que fuera, se elevó al lugar más alto. Aquello que tenía menor pureza se convirtió en aire y pasó a un segundo nivel. Lo que era suficientemente espeso para ofrecer resistencia al tacto se reunió en un mismo lugar como agua. Finalmente, los posos del Universo se hundieron hasta el punto más bajo y constituyeron la Tierra. En orden inverso, y por decirlo de otra manera, la Tierra se encuentra en el punto más bajo. Encima de ella hay una sucesión de globos transparentes, cada uno de los cuales lleva adherido un cuerpo celeste. Estos cuerpos celestes son, sucesivamente, la Luna, Mercurio, Venus, el Sol, Marte, Júpiter y Saturno. Por encima de Saturno se halla el *Stellatum*, la región de las «estrellas fijas». Y más

allá el *Primum Mobile*, o la primera esfera en rotación. Y aún más allá se encuentra «el que mueve inmóvil», o Dios, un ser bañado de luz, pura luz intelectual y lleno de amor[2].

Este modelo de Universo es el que ha prendido con más fuerza en la imaginación romántica de Occidente, siendo su influencia evidente hasta en las fantasías del siglo XX[3]. La primera sacudida vino con la nueva astronomía del siglo XVII, que no solo desplazó la Tierra del centro del universo, sino que también desafió la idea de que las trayectorias de los planetas eran circulares en lugar de elípticas. El círculo —un antiguo ideal de perfección— era un componente clave de la visión del mundo medieval. Su destrucción condujo al desvanecimiento de otras creencias como la de que el cielo está lleno de música y que los planetas y las estrellas son inteligencias supremas. En 1600, no obstante, Shakespeare todavía podía usar dicho modelo y esperar ser comprendido. Pues hizo que Lorenzo se extasiara:

> Siéntate, Jessica. Mira cómo el firmamento del cielo está densamente tachonado de patenas de oro claro: hasta en la más pequeña esfera que observes hay un ángel que canta en su movimiento, haciendo coro siempre a los querubines de ojos niños. Tal armonía hay en las almas inmortales; pero mientras esta fangosa vestimenta de corrupción siga groseramente cerrada, no podemos oírla.
>
> *El mercader de Venecia (Acto V, Escena I)*[4]

[2] C. S. Lewis, *The Discarded Image,* Cambridge, Cambridge University Press, 1964, págs. 96-99.

[3] Excepcionalmente, la trilogía de ciencia ficción de C. S. Lewis, *Out of the Silent Planet,* London, Pan, 1938, *Perelandra,* London, Pan, 1943, y *That Hideous Strength,* London, Pan, 1945.

[4] Traducción castellana de José María Valverde, *La doma de la furia. El mercader de Venecia,* Barcelona, Planeta, 1982 *[N. del T.]*

Por aquel tiempo, no solo el universo y la Tierra eran considerados esféricos, también lo era el alma humana; y los tres exhibían la armonía de la música, que nosotros, en nuestra sucia vestidura decadente, no podíamos oír. No mucho tiempo después de Shakespeare, el matemático-filósofo Blaise Pascal (1623-1662) vio una realidad muy diferente. El espacio, para él, era «infinito y eternamente silencioso»[5]. La perspectiva le asustó. Y nos hubiera asustado a nosotros también, si hubiéramos tenido su imaginación. ¿Dónde están las «patenas de oro reluciente» que en su movimiento cantan como los ángeles? ¿Qué puede consolarnos en el oscuro y silencioso Universo? Nada. Si hay algo, es la presencia humana, el toque humano, como las fotos caseras que los astronautas pegan a las paredes de sus naves espaciales.

Las fotografías del hogar son reconfortantes. ¿Lo sería también un viejo zapato apestoso? ¿Lo sería aún más? En la película *The Cure* (Universal, 1995), un zapato proporciona una necesitada distracción y consuelo. La historia versa sobre dos chicos, Erik y Dexter, que son amigos. Dexter contrajo el sida a través de una trasfusión de sangre y su salud decayó lentamente. Cuando Erik leyó acerca de una cura en Nueva Orleans, los chicos decidieron ir allí, subiéndose cuando podían a trayectos en barco por el río Mississippi sin pagar y, a veces, teniendo que acampar a la orilla del río para pasar la noche. Una noche, Dexter se levantó empapado de sudor. Había tenido una pesadilla. Cuando Erik le preguntó qué era lo que había soñado, él le contó que estaba a la deriva en un profundo y oscuro espacio, sin ninguna esperanza de ser rescatado. Lo que le desesperó fue estar completamente solo. ¿La respuesta de Erik? Le lanzó a Dexter su apestosa zapatilla y dijo: «la próxima vez que te encuentres en un profundo espacio oscuro, pregúntate a ti

[5] Blaise Pascal, *Pensées*, pág. 206.

mismo, "¿Qué demonios hace la apestosa zapatilla de Erik en mi regazo?"».

Obsérvese cómo funcionan los valores bipolares. Ausentes están las glorias del cielo. En su lugar nos encontramos con lo más opuesto posible para consolarnos: un «apestoso zapato viejo». Incluso podríamos sostener que este es el verdadero consuelo, mientras que aquel es una fantasía —su gloria, una ilusión—. Pero esto tampoco es la última palabra. Puede que no haya música en el cielo ni armonía de las esferas como antaño se concibió, pero hay una sorprendente elegancia matemática en el juego de las fuerzas del cielo. Es más, ver al cielo como un instrumento musical, aunque no sea cierto, ha sido y continúa siendo una influencia real que afecta el lenguaje, la literatura y a las aspiraciones. En contraste, el zapato viejo de un amigo en el regazo, a pesar de toda su conmovedora humanidad, no nos hace levantar los ojos hacia lo alto ni provoca que el espíritu se eleve.

Como ya hemos apuntado, se consideró en un tiempo que la Tierra estaba en el fondo del Universo, era su poso; también se consideraba que se hallaba en el punto central alrededor del cual rotaban las esferas celestes. A medida que hemos aprendido más y más del Universo en los últimos cuarenta años, aproximadamente, ¿cómo han cambiado nuestros sentimientos hacia la Tierra? Se han vuelto más cariñosos. Contribuye a ello la constatación de que un planeta como el nuestro, que es capaz de sostener vida avanzada, es extremadamente raro y puede que sea único. Sin embargo, es poco probable que una comprensión abstracta de esta dimensión tenga una influencia duradera, a no ser que se apoye en la experiencia directa. Esta se produjo cuando realmente *vimos* —no simplemente concebimos— el globo que es la Tierra. Para que esto sucediera, la humanidad tuvo que esperar hasta la creación de una tecnología espacial altamente sofisticada. La fecha trascendental fue el 7 de diciembre de 1972, la primera vez que seres humanos en una

nave espacial, el *Apolo* 17, pudieron tomar una instantánea de la Tierra desde una altura de 28,000 millas. La imagen resultante se ha convertido en icónica desde entonces y se ha distribuido más que cualquier otra fotografía existente. La Tierra resultó ser un globo de belleza marmórea —una incubadora de vida— flotando en el espacio. No puedo evitar aplicarle las palabras que Shakespeare usó para Inglaterra —pues la Tierra también es «lugar de bendición», una «joya engastada en plata de los océanos,» a quien debemos lealtad y amor (*Ricardo II,* acto II, escena I).

Los astronautas miraron hacia atrás, hacia la acogedora y protectora Tierra, mientras se dirigían hacia la fría inmensidad sin vida. Pero eso fue solo el principio de la historia. ¿A medida que las naves espaciales lleguen más y más lejos, será todo el sistema solar visto como acogedor y protector? El 13 de febrero de 1990 el *Voyager 1* abandonó el sistema solar y, mientras lo hacía, miró por encima del hombro para tomar una foto del Sol, la Tierra y seis planetas más. Ahí está: hay una instantánea del sistema solar, reproducida en la revista *Science*, que puedo recortar, enmarcar y colgar de la pared en mi dormitorio[6]. Ahora viene la gran pregunta, ¿Qué pasa con el Universo mismo? ¿Es en algún sentido una casa? Francis Bacon fue el primero en afirmar que, siendo el Universo tan vertiginosamente vasto, es del tamaño perfecto para ser un hogar para la mente humana. Para nuestro cuerpo, la Tierra y sus subdivisiones tienen el tamaño adecuado, pero para nuestra mente y su alcance incomparable, cualquier cosa más pequeña que el universo parecería limitado[7].

[6] *Science,* 248, 15 de junio de 1990, pág. 1308.

[7] Francis Bacon, *The Advancement of Learning, 1605,* First Book, I, 3. *See They Stand Together: The Letters of C. S. Lewis to Arthur Greeves, 1914-1963,* ed. Walter Hooper, New York, Macmillan, 1979, págs. 322-323.

2. Las montañas

En el modelo cósmico medieval, el círculo entraba en conflicto con la vertical, como hemos visto. El modelo cósmico medieval dio origen a actitudes enfrentadas acerca de la montaña, con el círculo condenándola y la vertical favoreciéndola. Tomemos primero el círculo. Puesto que Dios es un supremo artesano, la Tierra que Él diseñó tendría que ser una esfera perfecta —algo bello, como el rostro lleno y resplandeciente de un niño inocente. Entonces, ¿Por qué todas las deformaciones— las montañas, los valles, las penínsulas que sobresalen y los océanos? Una respuesta que se difundió en el siglo XVII fue la Caída. El pecado de nuestros primeros padres causó que la corteza de la tierra colapsara en los abismos acuosos. Lo que vemos son las ruinas. *Ruina* era una figura retórica. Otra era *corrupción*. Habiendo perdido su inocencia, la antes lisa faz de la Tierra se incrustó de «tumores, ampollas y verrugas»[8].

El siglo XVII presumió de genios del calibre de Kepler y Newton. Con todo, y a pesar de la audacia de su imaginación, que marcó el comienzo de la nueva astronomía, conservaban vestigios de creencias teológicas. Por muy sorprendente que nos pueda parecer ahora, Newton era favorable a la teoría de la Caída y el gran colapso que trajo las feas protuberancias y huecos. Por otro lado, la ciencia de aquel tiempo también se usaba para defender a Dios. Lejos de ser un torpe artesano que no consiguió que la superficie de la Tierra fuera lisa, Dios dispuso las montañas y los valles para que el agua, a través de los arroyos y de los ríos, llegara a tanta tierra como fuera posible, allí donde vivían los hu-

[8] Marjorie Hope Nicolson, *Mountain Gloom and Mountain Glory*, New York, Norton, 1962.

manos. Respecto al tamaño de los océanos, estos tenían que ser inmensos para que pudieran generar suficiente vapor de agua que, a su vez, produjeran las nubes y las nubes debían contar con suficiente lluvia para regar la tierra[9].

Los intentos científicos para exonerar a Dios no tuvieron mucha influencia fuera de un pequeño círculo de estudiosos. Las montañas siguieron siendo muy temidas hasta bien entrado el siglo XVIII, en gran parte porque se conocían tan poco. La gente las evitaba, no porque fueran feas, sino porque se creía que estaban infestadas de bandoleros. Esto nos suena razonable, pero también se pensaba que en las montañas vivían las brujas y como evidencia la gente señalaba el tiempo turbulento, característico de las cumbres. Se llevaron a cabo grandes cacerías de brujas en los Alpes, en el Jura, en los Vosgos y en los Pirineos. En las zonas más salvajes de la región vasca, campesinos y pastores hablaban de brujas levantando tormentas hasta principios del siglo XX[10].

Si el círculo de la perfección condujo a una visión repulsiva de las montañas, ¿qué pasa con la dimensión vertical? Ha generado alrededor del mundo una noción de «alto» y «bajo» que asocia los valores positivos al primero y los negativos al segundo. Una montaña envuelta en niebla y de difícil acceso indica la morada de los dioses; se trata de una montaña que no solo alcanza el cielo, sino que está situada en el centro, es decir, es el ombligo de la Tierra. De los muchos ejemplos, los más conocidos incluyen el monte Meru de la mitología India. Se creía que se encontraba justo por debajo de Polaris, en el centro del mundo. Un templo —el Borobudur— replicó esta creencia arquitectónicamen-

[9] Yi-Fu Tuan, *The Hydrological Cycle and the Wisdom of God*, Toronto, University of Toronto Press, 1968.

[10] Julio Caro Baroja, *The World of Witches*, Chicago, University of Chicago Press, 1965, pág. 238.

te. El Monte Meru aparecía como el Kunlun en las cartas cosmográficos chinas e indias. Además, las primeras leyendas chinas hablaban de los Cinco Picos Sagrados, siendo el principal de ellos el Tai Shan, que era considerado una divinidad. Los griegos tenían el Monte Olimpo, los japoneses el Monte Fuji, las gentes germánicas su Himingbjörg (montaña celestial), etcétera.

¿Y la Europa cristianizada? El Nuevo Testamento da un mensaje confuso al respecto. Por un lado, el demonio tentó a Jesús en una montaña; por el otro, Jesús reveló su naturaleza divina en una montaña. El cristianismo occidental tiene sus lugares sagrados, pero su aura numinosa tiene poco que ver con estar situados en una alta cumbre. El cristianismo oriental (ortodoxo), en cambio, sí dispone de una serie de montañas sagradas, la más famosa de las cuales es el Monte Athos, situado al final de la península griega. Durante más de mil años, el Athos albergó comunidades monásticas que eran y son famosas por su estilo de vida austero y por su espiritualidad. Ambas, la austeridad y la espiritualidad encuentran expresión en su rígida exclusión de todo lo que es femenino, incluso los animales hembra. ¿Se trata de la inmemorial misoginia que identificaba lo espiritual/intelectual con lo masculino/cabeza y lo material/biológico con lo femenino/cuerpo, el uno iluminado y el otro en las tinieblas? Es difícil evitar esta conclusión, aunque solo sea por el extremismo de la exclusión, por la idea que incluso una sola gallina dentro de los sagrados recintos de Athos lo impurificara.

Por otro lado, varias corrientes de pensamiento, prevalentes en Athos, parecen confundir e incluso revertir la fórmula bipolar. Primero, Athos estaba dedicado a la Virgen María. Una leyenda cuenta que María, en su viaje a Chipre, se desvió por una súbita tormenta hacia Athos. Estando allí, le abrumó tanto la belleza de la montaña que rezó a su Hijo para que se la concediera como su dominio personal. Se-

gundo, la distinción entre «alto» y «bajo» realmente no se aplica a Athos. La montaña entera —de hecho, la península entera— es sagrada, y no solo las cumbres. Además, los propios monasterios no buscan las más altas alturas. Varios de ellos se hallan bastante cerca de la costa de manera que el mérito del peregrinaje está en llegar hasta allí por mar, más que por la vía de la ascensión. Tercero, en parte por la asociación del Athos con la Virgen María y en parte por los prístinos bosques del lugar, el Athos también es conocido como un jardín cercado por el mar, más acogedor que amenazador. Cuarto, el viaje espiritual en Athos sigue los tres pasos anunciados por Gregorio de Nisa: purificación del alma del egoísmo, iluminación del alma por el espíritu santo y unión con Dios. Estos pasos tienen sus correlativos geográficos: entrada en un desierto a la luz de la Luna, ascenso a una montaña cubierta de niebla y entrada en una espesa nube oscura. El peregrinaje, pues, no era de las tinieblas a la luz, del valle a la cima de la montaña, sino más bien al contrario, ya que parecería que cuanto más alto se eleva el espíritu de uno y más hondo penetra en lo sagrado, mayores son la oscuridad y el misterio del Athos[11].

El Athos es un caso excepcional, que vale la pena mencionar porque la idea de que las montañas eran sagradas perdió terreno con el paso de la antigüedad clásica. En lugar de ser sagradas, las montañas —como guarida de bandoleros y brujas— eran más propensas a ser consideradas como profanas. Desde el siglo XVII en adelante, sin embargo, las actitudes hacia las montañas empezaron a cambiar para mejor. Eso fue así por varias razones, incluida la extraña que mencioné antes, a saber, que las montañas fueron puestas ahí por Dios para que el agua pudiera ser distribuida

[11] Veronica della Dora, *Imagining Mount Athos*, Charlottesville, University of Virginia Press, 2011, pág. 113.

de manera más equitativa. De mucha más importancia que una simple explicación tecnológica y casi científica eran factores como el incremento de la población durante el siglo XVIII, que forzó a los agricultores a cultivar las cuestas más bajas de las montañas, haciendo que parecieran menos amenazantes; la mejora de la red de carreteras; el auge de la curiosidad científica respecto a los glaciares; la idea de que el aire puro de la montaña mejoraba la salud y la emergencia de una estética de lo sublime.

Los dos últimos factores se han visto influidos por los valores bipolares de alto y bajo, cuerpo y espíritu. Las montañas tienen aire puro; las tierras bajas, aire denso y menos puro. Eso es algo objetivo y así puede interpretarse: basta con medir la presión del aire con una columna de mercurio, que sin duda bajará de nivel a medida que uno la sube. Pero pronto apareció una lectura moral. Se creía que la gente de las tierras bajas, que respiraban un aire más denso, crecían vagos y aletargados debido a que sus vasos sanguíneos se hallaban constreñidos por la presión[12]. Para superar este efecto, se construyeron sanatorios en los Alpes europeos y en las Montañas Rocosas desde la década de 1850 hasta principios del siglo XX. La salud que podía ganarse era física, pero los pacientes más reflexivos también podían discernir una dimensión espiritual. Al fin y al cabo, tenían que dejar atrás sus preocupaciones empresariales y no podían entregarse, aunque lo desearan, a los placeres de la carne. Su mente, todavía alerta y activa, podía concentrarse en cosas más elevadas. Con el tiempo, quizá incluso vieran su atenuada vida en el sanatorio de la montaña como un beneficio estético y espiritual.

[12] Gavin Rylands de Beer, *Early Travellers in the Alps*, London, Sidgwick & Jackson, 1930, págs. 89-90.

Thomas Mann, no obstante, invierte esos significados en su novela *La montaña mágica* (1924). Tal y como él lo ve, el sanatorio en los Alpes suizos, con su clientela internacional, es una metáfora de la Europa decadente en vísperas de la Primera Guerra Mundial; un mundo que, a pesar de toda su opulencia y sofisticación, está empapado en el olor dulzón de la muerte. ¿Cómo puede ser de otro modo, al estar apartado de la vida activa de la gente normal de las llanuras de abajo? «Alto» ciertamente connota intelectualidad y espiritualidad y «bajo», lo corpóreo y lo material, pero una lectura inversa también es posible, como por ejemplo que «alto» connota una enervada sofisticación que fácilmente se desliza a la decadencia, y «bajo», salud robusta y vitalidad.

Ahora voy a prestar atención al segundo factor: la creciente popularidad en el siglo XVIII del concepto estético *sublime*, un concepto al que los encumbrados picos alpinos dieron una especificidad visual. El alpinismo se puso de moda. Los primeros alpinistas eran aristócratas que viajaban con estilo, apoyados por un gran séquito de sirvientes. El alpinismo era, pues, una empresa bien organizada y bien financiada. Más tarde, en el curso del siglo XIX, hombres jóvenes con inclinaciones intelectuales y buena educación se fueron a los Alpes. Escalaban por razones más bien personales, como querer experimentar la inquietante belleza de las montañas, la emoción del peligro y la proximidad de la muerte. Subían en pequeños grupos, de tan solo dos o tres miembros, lo que les facilitaba la autosuficiencia y una cierta soledad.

Aunque no lo confesaran, mientras hacían una pausa en aquellas cumbres silenciosas, los alpinistas debieron sentir de algún modo que eran diferentes y superiores. Arthur Schopenhauer experimentó esta sensación. «Tenía un sentido pronunciado de la verticalidad», escribió un biógrafo. Y este «lo catapultaba hacia lo alto. Solo entonces era po-

sible contemplar la horizontalidad desde la perspectiva del pájaro». A Schopenhauer le gustó escalar montañas durante toda su vida, sobre todo al amanecer. «Son esos momentos de éxtasis de los que habla en su diario. Mientras abajo todo duerme y está sumido todavía en la oscuridad, él contempla ya el Sol y tiene un encuentro íntimo con la estrella central, encuentro del que allá abajo nada se sospecha. Aquí, desde la altura, halla también placer en lo universal. El Dionisio que hay en él se sitúa en la cumbre y no en la profundidad»[13].

Asumir un reto, marcarse un desafío, dominar un peligro, encontrar una belleza que no es de este mundo, estar por encima de sus semejantes bañado en la primera luz del Sol, mientras el resto de la humanidad aún estaba dormida en los oscuros vacíos, eran algunas de las razones para escalar montañas a finales del siglo XIX y principios del XX. Eran bastante inocentes, excepto quizá la última mencionada. Todos podemos albergar el deseo de superar a nuestros semejantes, un deseo alentado a veces por las ostentosas recompensas del éxito. Sin embargo, los logros pueden verse cuestionados, puesto que ¿quién es el mejor cocinero, académico, general o político? La destreza física, como correr y saltar, es algo distinto, porque puede ser medida. Igual que escalar montañas, a pesar de que, comparado con correr y saltar, su carga simbólica es mucho más potente. Quien llega a la cima y domina la cumbre está, literalmente, por encima de sus congéneres más débiles.

¿Quién es apto para gobernar? ¿Quién demuestra el triunfo de la voluntad más convincentemente que el atrevido alpinista? La Alemania de los años 20, todavía recuperándose de las humillaciones de la derrota militar, fue

[13] Rüdiger Safranski, *Schopenhauer y los años salvajes de la filosofía*, Madrid, Alianza Universidad, 1991, pág. 63.

pionera no solo en la escalada de montañas, sino también en su dramatización visual. Actos de temeridad y fortaleza sobrehumana se eternizaron en películas como *La montaña del destino* (1924), *La montaña sagrada* (1926), *El infierno blanco de Piz Palü* (1929) y *La luz azul* (1932). Una imagen que se convertiría en cliché del género mostraba un hombre de pie sobre la montaña iluminado por el Sol, con las masas aún dormidas en el valle. Hitler se sintió atraído por este tipo de películas y por Leni Riefenstahl, quien primero actuó en ellas y luego las dirigió. Él persuadió a Riefenstahl para grabar la concentración del partido en Nuremberg en 1934. Ella consintió y el resultado es *El triunfo de la voluntad*, un clásico de la propaganda nazi. Una imagen común de esta y otras películas en la línea del partido muestra a Hitler de pie en una plataforma y por debajo de él, en la sombra de su fascinante retórica, las masas cautivadas[14].

3. Los océanos

En el tercer día, Dios reunió las aguas «en un solo lugar, y que aparezca el suelo firme». Y cuando hubo hecho esto, vio que era bueno. «Que la tierra produzca vegetales, ...Y así sucedió». ¿Y las aguas? «Que las aguas se llenen de una multitud de seres vivientes», y así sucedió; pero entre ellas había leviatanes. Claramente Dios prefería la tierra, pues fue donde puso el Jardín del Edén y en él creó sus criaturas más sofisticadas, Adán y Eva. El mar permaneció de algun modo fuera del dominio de Dios. Hasta el siglo XX, para la imaginación romántica el mar siempre ha significado un flujo primordial indiferenciado, un estado de bárbara va-

[14] Ray Müller, director, *The Wonderful, Horrible Life of Leni Riefenstahl* (1993).

guedad y desorden del que la civilización emergería, pero al que siempre podría volver. Para el autor del *Libro de la Revelación,* un mundo ideal en el fin de los tiempos es lo que más se aparta de todo lo que sea fluido y biológico; una ciudad geométrica y cristalina sin vegetación y un mundo en el que «ya no hay mar».

Hasta el siglo XVIII, la gente no se aventuraba voluntariamente mar adentro. Ninguno de los dos antiguos viajeros —Ulises y Jasón— lo hicieron. Ulises simplemente trataba de llegar a casa y, si no fuera por su enemistad con Poseidón, el padre del monstruo Cíclope, Ulises habría llegado a casa mucho antes. De manera similar, Jasón no era un viajero de mar, sino que simplemente buscaba el vellocino de oro, que resultó estar en un país lejano. Más tarde, el cristianismo hizo del viaje o del peregrinaje un símbolo natural de la vida espiritual, pero la salvación nunca consistió en cruzar una extensión de agua como tal, aunque hubiera que hacerlo para alcanzar el lugar sagrado. Dante reprobaba a Ulises, cuyos viajes por mar en busca de la virtud y el conocimiento lo convirtieron en un héroe marino, pero un héroe a medias, dada su disposición a abandonar la familia. Los héroes de Shakespeare nunca erraban por el mar voluntariamente. Más bien se trataba de un peligro que había que superar, una muerte que podía conducir al renacimiento, una prueba que podía prepararle a uno para la construcción de una ciudad permanente[15].

Lo que quedaba más allá de la tierra eran «las aguas», en lenguaje bíblico o, siguiendo la tradición griega, el «Océano». El Océano era un titán, uno de los dioses supremos del

[15] W. H. Auden, *The Enchafèd Flood: Three Critical Essays on the Romantic Spirit,* New York, Vintage Books, 1967; George Wilson Knight, *The Shakespearian Tempest,* Oxford, Oxford University Press, 1932.

universo. Despojado de su antropomorfismo, era el gran río, nunca agitado por viento o tormenta, que fluía alrededor de la Tierra. Los griegos eran buenos marineros y se sentían cómodos con los mares que separaban la Tierra en forma de disco en dos partes iguales. Lo que quedaba más allá de los Pilares de Hércules, es decir, lo que quedaba más allá del límite occidental del mar más grande —el Mediterráneo— despertaba poco interés, excepto por la posterior historia de Platón referida a la isla-ciudad sumergida de Atlantis. En otras palabras, una manera de disminuir el sobrecogimiento que producía el océano consistía en reducir su tamaño. Los cartógrafos así lo hicieron desde los tiempos de los antiguos griegos hasta la Era de la Exploración. De hecho, la optimista estimación de Colón sobre cuánto tiempo le llevaría pisar tierra firme si navegaba hacia el oeste se basaba en el cálculo siempre a la baja que los cartógrafos hacían del tamaño del océano que había que cruzar.

O, por decirlo de otro modo, había una tendencia a exagerar el tamaño de la Tierra. El hecho de que nosotros, humanos, vivamos en la parte de tierra emergida contribuyó a la exageración, pero había otra razón: la inclinación humana por la simetría. Los griegos demostraron claramente esta inclinación cuando concibieron la Tierra como dividida en dos mitades por el mar Mediterráneo. En épocas posteriores, cuando los europeos llegaron a conocer el tamaño de las masas terrestres en el hemisferio norte, supusieron que masas terrestres de tamaño similar debían encontrarse por debajo del ecuador. Un propósito importante en las exploraciones de Louis-Antoine de Bourgainville y James Cook en el siglo XVIII era encontrar el continente del sur. Fracasaron, aunque obtuvieron Australia como premio de consolación.

La extensión del océano se estableció con certeza solamente hacia finales del siglo XVIII. A un nivel psicológico, sin embargo, siempre invocó inmensidad, y eso a pesar de la

creencia de que tenía un borde, nunca lejano, puesto que el horizonte percibido nunca era lejano. Lo desconocido contribuía al sentido de la inmensidad. Aquello que es desconocido parece sin límites y amenazador. Ciertamente, antes de la Edad Moderna, buena parte de la Tierra era también desconocida y por eso también se pensaba que era inmensa y amenazante. Lo que mitiga esta impresión es el hecho de que, en su mayor parte, el territorio tiene unas características reconocibles y hasta familiares que los ojos pueden asimilar con relativa facilidad. Ser capaz de asimilar tales características reduce tal sensación de extrañeza y de enorme tamaño del territorio.

Ver es saber. Pero ¿qué se puede ver en la superficie del océano? Es una hoja en blanco para todo el que no sea un marinero experimentado. Contribuyendo aún más a la incognoscibilidad del océano está su profundidad. El agua tiene profundidad y la tierra firme, no. Un hombre puede ahogarse en el agua, pero la tierra lo sostiene. ¿Qué profundidad tiene el océano? No fue hasta el siglo XIX que se hicieron intentos serios en su medición. Mientras tanto, la imaginación tenía rienda suelta. Shakespeare mostró la dirección que podía tomar en *Ricardo III* (Acto I, Escena 4). Hizo que Clarence cayera, en un sueño, «a las desordenadas olas del abismo»:

> ¡Oh Dios! ¡Qué dolor parecía ahogarse! ¡Qué horrible ruido de agua en mis oídos! ¡Qué monstruosas visiones de muerte en mis ojos! Creí ver mil naufragios aterradores, mil hombres que devoraban los peces; lingotes de oro, grandes anclas, montones de perlas, piedras inestimables, joyas inapreciables, dispersas en el fondo del mar. Algunas estaban en calaveras de muertos; y se habían metido en esos agujeros donde antes habitaron los ojos, como burlándose de los ojos, gemas con reflejos, que cortejaban el fangoso fondo de la profundidad, y

> se mofaban de los huesos muertos que yacían desparramados[16].

El océano tiene estados de ánimo, como un animal. Puede estar calmado de manera preternatural. En el océano Atlántico medio pueden pasar días y hasta semanas con la superficie lisa como el cristal. En los viejos tiempos los barcos de vela quedaban inmóviles. Con la esperanza de que una suave brisa los pondría en movimiento —si eran ligeros—, echaban por la borda cargamentos de caballos y esclavos. Dado que casi nada se agitaba a bordo, el silencio era tan abrumador que los marineros inquietos podían oír sus propios latidos del corazón. La quietud extraña es un extremo de los estados de ánimo del océano. En el otro extremo, el océano ruge: sus olas crecen y aplastan como una bestia enfurecida. El océano también puede parecer malicioso, atrayendo barcos en sus remolinos mortales conocidos como *maelstrom*. Un *maelstrom* aparece cuando fuertes corrientes respaldadas por potentes mareas generan una masa de agua arremolinada. Su poderosa corriente descendente puede envolver pequeñas embarcaciones y hundirlas. Pero la imaginación ha transformado esta vorágine en monstruo. Ya en la épica de Homero, Odiseo tuvo que escoger entre navegar cerca de la vorágine Charybdis o Scylla, el monstruo de seis cabezas. En la *Carta Marina* (1539) se describe como una serpiente enrollada frente a la costa de Noruega pero ninguna descripción supera la imaginación de dos escritores del siglo XIX, Edgar Allan Poe y Julio Verne. En palabras de Poe:

[16] *Ricardo III*, traducción de José María Valverde, Barcelona, Planeta, 2000 *[N. del T.]*.

> De pronto, instantáneamente, todo asumió una realidad clara y definida, formando un círculo cuyo diámetro pasaba de una milla. El borde del remolino estaba representado por una ancha faja de resplandeciente espuma; pero ni la menor partícula de esta resbalaba al interior del espantoso embudo, cuyo tubo, hasta donde la mirada alcanzaba medirlo, era una pulida, brillante y tenebrosa pared de agua, inclinada en un ángulo de cuarenta y cinco grados con relación al horizonte, y que giraba y giraba vertiginosamente, con un movimiento oscilante y tumultuoso, produciendo un fragor horrible, entre rugido y clamoreo, que ni siquiera la enorme catarata del Niágara lanza al espacio en su tremenda caída[17].

Poe evocó un océano rugiente y desalmado. Ser absorbido por su boca era desaparecer para siempre, o ser molido en astillas y escupido. El océano era en sí mismo una ominosa inmensidad que invitaba a la imaginación a poblarla de criaturas grotescas. Los antiguos griegos y romanos (Homero, Aristóteles, Plinio el Viejo) contribuyeron a la tradición. Los cartógrafos medievales, como todos sabemos, dibujaban extrañas bestias en los márgenes de su mundo conocido. Sorprende que sea precisamente ahora, en el siglo XIX, justo cuando se establece el tamaño del océano y se inventan rudimentarias tecnologías de sondeo oceánico, cuando la imaginación llegue a su clímax. Cabría esperar que, a más conocimiento, menos misterio. Y, sin embargo, no sucedió así, quizá porque el océano resultó ser aún más extraño en su profundidad, oscuridad y frialdad de lo que la gente jamás pensó. Los relatos del océano y sus moradores se vendían bien. La popularidad de la novela de Julio Verne,

[17] Edgar Allan Poe, «*Un descenso al Maelstrom*», en *Cuentos Completos*, traducción de Julio Cortázar, Barcelona, Edhasa, 2009, pág. 383.

20.000 leguas de viaje submarino (1869-70), muestra que sus contemporáneos se deleitaban con historias de fantasía siempre y cuando tuvieran una cierta base real. La fascinación por la profundidad oceánica continuó en nuestro siglo. En 1964, Walt Disney rodó una película basada en la novela de Verne. Fue una de sus más ambiciosas adaptaciones de imagen real, con un reparto de grandes estrellas y un suntuoso modelo del submarino *Nautilus* hecho a medida. El éxito de la película contribuyó a la canonización de la historia de Verne en el mundo de Disney. No obstante, el parque temático, a pesar de todo su ingenio, solamente reprodujo una versión a pequeña escala, semejante a un juguete. Una vuelta en submarino en una piscina construida por el hombre no es más que una parodia de las emociones y los horrores imaginados del abismo primordial.

La habilidad literaria de Verne salió mejor parada. Sus monstruos incluyen «un objeto largo, fusiforme, fosforescente en ocasiones, infinitamente más grande y más rápido que una ballena» y el cachalote de veinte metros de largo, cuya enorme cabeza ocupa un tercio de su cuerpo entero y cuya mandíbula se abastece de veinticinco grandes colmillos. Pero el más horrible y repugnante de todos es el calamar gigante carnívoro. Tiene ocho tentáculos dotados de ventosas y se mueve hacia adelante con propulsión a chorro expulsando agua a través de un sifón. A esta descripción más o menos precisa, Verne le añadió unos toques de horror:

> La boca del monstruo —un pico córneo como el de un loro— se abría y cerraba verticalmente. Su lengua, también de sustancia córnea armada de varias hileras de agudos dientes, salía agitada de esa verdadera cizalla. ¡Qué fantasía de la naturaleza un pico de pájaro en un molusco! Su cuerpo, fusiforme e hinchado en su parte media, formaba una masa carnosa que debía pesar de veinte a

> veinticinco mil kilos. Su color inconstante, cambiante con una extrema rapidez según la irritación del animal, pasaba sucesivamente del gris lívido al marrón rojizo.

El calamar gigante intentó destruir el *Nautilus* con sus tentáculos oscilantes, cuando el submarino subió a la superficie:

> Uno de los marinos, situado en uno de los últimos escalones, desatornillaba los pernos de la escotilla. Pero apenas había acabado la operación cuando la escotilla se elevó con gran violencia, evidentemente «succionada» por las ventosas de los tentáculos de un pulpo. Inmediatamente, uno de estos largos tentáculos se introdujo como una serpiente por la abertura mientras otros veinte se agitaban por encima.
>
> Los brazos se acercaron sigilosamente a los flancos del barco y mientras la tripulación luchaba contra ellos con hachas, el animal expulsó un chorro de líquido negro y desapareció. Entretanto, los tentáculos cercenados «que azotaban la plataforma entre oleadas de sangre y de tinta negra»[18].

El libro de Verne adquiere interés al deleitarse en extremos de primitivismo y civilización —cuerpo *versus* cerebro, oscuridad *versus* luz—. Y la luz, para Verne, era la luz eléctrica, una novedad de su tiempo, una creación de la razón que también era símbolo de la razón. El *Nautilus* contaba con abundantes artilugios técnicos, pero también con las riquezas de la alta cultura europea. El Capitán Nemo le hizo de guía al Profesor Aronnaz y este descri-

[18] Jules Verne, *Twenty Thousand Leagues under the Sea*, transl. H. Frith, London, Dent; Rutland, VT: C. E. Tuttle, 1992, 1, 215, págs. 258-260.

bió: «Nada más atravesar la puerta, nos adentramos por un estrecho corredor iluminado eléctricamente... Entré en un comedor, decorado y amueblado con un gusto severo. En sus dos extremidades se elevaban altos aparadores de roble con adornos incrustados de ébano, y sobre sus anaqueles en formas onduladas brillaban cerámicas, porcelanas y cristalerías de un precio inestimable.» La biblioteca tenía «un gran número de libros encuadernados con uniformidad. Las estanterías se adaptaban al contorno de la sala, y terminaban en su parte inferior en unos amplios divanes tapizados con cuero marrón y extraordinariamente cómodos.» En una galería de cuadros, «Las diferentes escuelas de los maestros antiguos estaban representadas por una madona de Rafael, una virgen de Leonardo da Vinci, una ninfa del Correggio, una mujer de Tiziano, una adoración de Veronese, una asunción de Murillo, un retrato de Holbein, un fraile de Velázquez... Algunas admirables reducciones de estatuas de mármol o de bronce, según los más bellos modelos de la Antigüedad, se erguían sobre sus pedestales en los ángulos del magnífico museo»[19].

Al final del libro, el *Nautilus* y su capitán fueron succionados por un vórtice frente a la costa de Noruega. Se desconoce su suerte. Pero esto es ficción, escrita para inducir escalofríos placenteros. La realidad sí coincide con la ficción en el destino del *Titanic*. Cierto, el *Titanic* no fue tragado por un vórtice; chocó con un iceberg frente a la costa de Terranova el 15 de abril de 1912 y se hundió. No obstante, según los relatos de los testigos presenciales y las dramatizaciones visuales en tres grandes películas, el barco, mientras se inclinaba en un ángulo de cuarenta y cinco grados antes de caer en picado en el oscuro abismo, pareció

[19] Ibíd., págs. 49-53.

como si hubiera sido maliciosamente tragado, probando así que en la incesante competición entre el hombre y la naturaleza, el titán construido por el hombre no era rival para el océano, un titán en el mito griego. Unos 1,500 pasajeros se ahogaron y sus huesos, atrapados en el ataúd de acero que se desintegraba, yacen dos millas y media por debajo de la superficie del océano.

Julio Verne estaba entusiasmado con el *Nautilus* como una creación humana. Alardeaba de su tamaño (70 metros de largo por 8 de ancho) y velocidad (50 nudos) y de que era impulsado por un potente motor. Los dueños del *Titanic* se jactaban del mismo modo de su tamaño (270 metros de largo) y velocidad (24 a 25 nudos), pero por encima de todo, de su construcción estanca, lo que garantizaba que el barco fuera «imposible de hundir.» El *Titanic* fue, pues, el objeto móvil más grande de la historia humana. Era, además, un palacio flotante, sin ningún reparo en gastos en decoración y mobiliario interior. El gran vestíbulo de la cubierta A tenía una gran cúpula de vidrio, paneles de roble, magníficas balaustradas con volutas de hierro forjado y, «mirando abajo hacia todos ellos, un increíble reloj de pared adornado con dos ninfas de bronce, simbolizando de algún modo el Honor y la Gloria coronando el Tiempo.» Un superviviente del desastre se mostró entusiasmado con la alfombra del comedor, que era tan gruesa que «te hundías en ella hasta las rodillas.» Y el mobiliario era tan pesado que apenas podías levantarlo»[20]. Huelga decir que la vajilla y la cubertería, las copas de vino y las licoreras, las sábanas y edredones fueran de la más alta calidad. Es más, puesto que se trataba del viaje inaugural del *Titanic*, ninguna

[20] Walter Lord, *A Night to Remember,* New York, Henry Holt, 1955, págs. 24-25, 169.

copa se había usado antes y nadie había dormido nunca en sus sábanas.

La suerte del *Titanic* demuestra la facilidad y la rapidez con que el orden se convierte en caos, como si solo hubiera una fina separación entre ambos. Nos vemos inducidos a preguntar ¿dónde puede uno encontrar la separación más fina, el contraste más nítido, entre el orden y el caos, la civilización y el primitivismo en el mundo de hoy día? Puesto que volar se ha convertido en algo corriente, uno podría pensar que se encuentra entre el interior de un avión y el espacio exterior. Dentro de un avión puedo sentarme tranquilamente en un cómodo asiento y leer una revista mientras, de vez en cuando, miro por la ventanilla y veo el espléndido cielo con sus nubes esponjosas, iluminadas por el Sol del atardecer. Y, sin embargo, afuera hay la muerte instantánea, de la que estoy separado por una mera lámina de cristal. La ligera ansiedad que siento no es irracional, puesto que si un avión explota y salgo despedido al exterior, el intenso frío sin aire podría matarme al instante —el frío intenso, porque los viajes aéreos y el espacio no están cargados de mitos.

Y aún así, cruzar el océano con un gran barco proporciona gran contraste. Dentro del barco hay la civilización y uno podría incluso decir la civilización exagerada, puesto que, más que en tierra firme, la sociedad se clasifica con precisión, con el capitán haciendo de sacerdote-rey; y, más que en tierra firme, la gente se viste de manera elegante para la cena en una habitación de techo alto iluminada por candelabros. Visto de noche desde lejos, el barco es una joya centelleante moviéndose serenamente en la superficie de negro absoluto. Un pasajero apoyado en la barandilla y mirando a esa superficie se estremecería, si él o ella tuviera algo de imaginación, de su profundidad horrorosa y de las extrañas formas de vida de la que seguro es su guarida. ¿Podría alguna división cultura/naturaleza ser mayor que

la que hay entre, por un lado la cubierta de paseo, un vals vienés y charla social, y por el otro lado, lo oscuro, frío, húmedo, desconocido?[21].

4. Bosques

Nuestros antepasados remotos, los simios, vivían en un bosque tropical, un abarrotado e intrincado entorno. Allí, la supervivencia requería agudeza cenestésica y perceptiva. Más tarde, hace unos tres millones de años, sus descendientes —los protohumanos— salieron de los bosques y se instalaron en un escenario abierto de hierba y árboles dispersos, parecido a un parque. En este escenario abierto, adquirieron su postura erguida, el bipedismo, y un gran cerebro. Nuestros ancestros, pues, se convirtieron en humanos al abandonar los bosques. Fue un paso afortunado desde un punto de vista biológico y evolutivo. No obstante, ¿condujo el cambio de hábitat a cambios adicionales? ¿se volvieron los humanos favorables a las praderas y hostiles hacia los bosques, favorables a la luz y hostiles hacia la penumbra? Lo menciono para sugerir que la hostilidad humana hacia los bosques podría estar profundamente arraigada, remontándose hasta la transición del simio (bosque denso), al proto-humano (bosque claro), para llegar al completamente humano (pradera).

En el período histórico de, digamos, los últimos cinco mil años, las actitudes humanas hacia el bosque han sido diversas. Aquellos humanos que en algún momento volvieron a entrar en el bosque pudieron encontrarlo acomodaticio, siempre y cuando no intentaran alterarlo significativamen-

[21] James Hamilton-Paterson, *The Great Deep: The Sea and Its Thresholds,* New York, Random House, 1992, pág. 191.

te. Los cazadores-recolectores no lo hicieron y, de hecho, la selva tropical les resultó benigna. Los pigmeos Mbuti del noreste del Congo nos ofrecen un buen y documentado ejemplo. Allí, el contacto con la selva es íntimo. A los niños se les baña con agua mezclada con zumo de vid silvestre y el bosque es visto como su protector y dador de vida. Con la llegada de la pubertad, las chicas renuevan sus lazos con el bosque teniendo un contacto simbólico con sus hojas y enredaderas. A menudo, se hace el amor en el bosque, cerca de un arroyo y bajo la luz del Sol o de la Luna. Cuando el antropólogo Colin M. Turnbull preguntó a un Mbuti por qué estaba bailando solo, él le respondió que no estaba solo: estaba bailando con el bosque y con la Luna. Cuando estalla una crisis u ocurre un desastre, algo que puede pasar en cualquier momento, los Mbuti reaccionan intentando despertar al benévolo espíritu del bosque, que verá su aprieto y vendrá a su rescate. Pero hay una situación difícil —la muerte— que no tiene arreglo. Cuando la muerte golpea, los Mbuti dicen «la Oscuridad nos rodea, pero si el bosque lo permite, entonces la Oscuridad es buena»[22].

Un bosque del Edén es, así, posible. Pero supóngase que la gente quiere cambiar su entorno y tenga los medios para hacerlo. Para crear un claro se eliminan árboles, se plantan cultivos y se construyen cabañas. El bosque que rodea el claro tomará un aspecto muy diferente. Lejos de ser protector y benefactor, estará lleno de espíritus malignos. Los campesinos Bantu, vecinos de los Mbuti, ilustran esta respuesta negativa. Sus cultivos son atacados constantemente por animales del bosque. Además, al aclarar el bosque, la luz del Sol penetra, posibilitando que la vegetación silvestre

[22] Colin M. Turnbull, «The Mbuti Pygmies of the Congo,» en James L. Gibbs, (ed.), *Peoples of Africa,* New York, Holt, Rinehart, & Winston, 1965, págs. 308-309.

invada, compita y supere a los cultivos. La naturaleza, amable con los cazadores-recolectores, puede ser implacable y hostil con los agricultores que artigan los bosques[23].

¿Y si el límite entre bosque y pradera es «natural» en el sentido de que se ha estabilizado durante un largo período de tiempo? En ese caso, la gente que vive en las praderas no se sentirá amenazada por el bosque, aunque sus animales salvajes las invadan y causen estragos ocasionalmente. Los Lele de Kasai son un ejemplo de ello. Viven en las praderas cerca del borde del bosque del Congo por donde discurre el río Kasai. Allí han creado un mundo en cierto modo humanizado, pero no están orgullosos de él. Ven que este mundo está expuesto a la intensa luz del Sol, es seco y estéril, muy caluroso y solamente adecuado para el cultivo de cacahuetes. En cuanto a las cabañas, son endebles, sujetas a la invasión de bichos y en constante necesidad de reparación. En contraste, el bosque contiguo es fresco y acogedor. Los Lele se sienten relajados bajo el follaje multicapa. Además, el bosque es rico en caza y plantas comestibles. Cuando los Lele equiparan el ambiente del bosque al vientre materno utilizan siempre palabras de elogio[24]. Y aun así, no han abandonado la agricultura, con todas sus adversidades, por la vida fácil en el bosque. Parecería como si, históricamente y en todo el mundo, la dirección de los cambios fuera contraria a la intuición, con pueblos cambiando de un medio de vida cómodo y con una naturaleza generosa a un medio de vida más extenuante, duro e inseguro.

La agricultura se inventó hace unos 12.000 años. A lo largo de la mayor parte de este período, los campesinos lu-

[23] Colin M. Turnbull, *Wayward Servants,* London, Eyre & Spottiswoode, 1965, págs. 19-21.

[24] Mary Douglas, «The Lele of the Kasai», in Daryll Forde (ed.), *African Worlds: Studies in the Cosmological Ideas and Social Values of African Peoples,* London, Oxford University Press, 1963, págs. 4-7.

charon por mantener un entorno humanizado ganado con el sudor de su frente en medio de zonas silvestres[25]. Durante miles de años, los agricultores han visto el bosque como una amenaza. Cierto, ofrecía leña, madera y caza, pero, si uno penetraba más allá de sus márgenes, penetraba en el dominio de los bandidos, salvajes, animales peligrosos y espíritus malvados. Algunas palabras conservan aún este temor. Así, «salvaje» deriva de *silva*, un bosque; y «forastero», un ser extraño, tiene la misma raíz que «bosque»[26]. Un diccionario de mediados del siglo XVII daba al bosque epítetos del tipo «terrible», «lúgubre», «rudo», «melancólico» y «frecuentado por bestias»[27]. Hasta el siglo XVIII, rodear el bosque para visitar a parientes o hacer negocios hubiera sido difícil, ya que los bosques aún cubrían la mayor parte del continente.

Un temor común en la niñez es ser abandonado. Diversos cuentos de hadas que datan del siglo XVIII, pero que se inspiran en folclore más antiguo, hablan de niños que han sido dejados en el «oscuro bosque» para que se valieran por sí mismos. Los árboles, altos para los adultos, son gigantes a los ojos de los niños, elevándose sobre ellos, interrumpiendo el paso de la luz solar, sumergiéndolos en un desconcertante mundo de bestias y espíritus hostiles. Los niños que sobreviven el bosque y salen de él a la luz del Sol se convierten en adultos. El bosque en los cuentos de hadas puede ser visto, por tanto, como una prueba que los niños deben pasar. Por suerte, no tienen que hacerlo solos, ya que a menudo se encuentran con un amable gigante que les hace

[25] Michael Williams, *Deforesting the Earth: From Prehistory to Global Crisis*, Chicago, University of Chicago Press, 2003.

[26] *Forest*, en inglés *[N. del T.]*.

[27] Citado en Keith Thomas, *Man and the Natural World: A History of the Modern Sensibility*, New York, Pantheon Books, 1983, pág. 194.

de guía. El cuento de hadas tranquiliza aún más a los niños al contarles que el bosque tiene límites, que no es infinito[28].

Si el bosque templado puede llegar a ser sobrecogedor, la selva tropical aún lo es mucho más, sobre todo para el forastero que se pierde en él. Su superabundancia biológica la convierte en inasequible. Árboles de distintas especies alcanzan diferentes niveles, creando una densa fronda de múltiples capas. Las plantas trepadoras saltan de un árbol al otro. La visión humana está bloqueada en todas direcciones. Encontrarse en tal enmarañada biomasa y darse cuenta de que uno se ha perdido es una pesadilla. La vida tan entretejida y abundante puede parecerse a un todo palpitante, un monstruo ansioso por absorber y eviscerar cualquier ser que entra en él. Sumándose a la confusión visual está el ruido. El silencio sepulcral de la selva puede romperse sin previo aviso y convertirse en una escandalosa y rugiente casa de locos. Alex Shoumatoff visitó una aldea en el Amazonas en los años 70. Esta es su descripción del ruido:

> Un denso campo de ruidos rítmicos rodeaba la aldea dormida. Los saltamontes producían un fuerte zumbido constante, a la vez que las cucarachas gigantes silbaban, las ranas de árbol traqueteaban y otros insectos repetían *chk-chk-chk* incesantemente, en octavas alternadas. Los murciélagos, mientras localizaban presas por medio del eco, emitían un *staccato* azaroso de suaves tintineos, que sonaban como lluvia cayendo sobre el techo. (Y luego vino lo que más me captó la atención —el mono aullador—). En algún momento alrededor de medianoche me despertó un sonido sobrenatural desde las profundida-

[28] Bruno Bettelheim, *The Uses of Enchantment: The Meaning and Importance of Fairy Tales,* New York, Alfred A. Knopf, 1976, pág. 66.

> des de la jungla —el rugido en cascada de los monos aulladores... Sonaba como si fueran cientos de ellos, pero probablemente eran muchos menos. Los largos rugidos se mezclaban entre sí en un continuo desgarrador. Nunca había oído nada tan salvaje y espantoso[29].

Para un europeo acostumbrado a las maneras sosegadas de sus compatriotas, los nativos de África también pueden ser insufriblemente ruidosos. Como escribió un hombre en 1623: «Ninguno de esos tambores está sin empleo diario, pues es su continua costumbre retirarse cada noche al patio abierto, en el que continúan tocando los tambores, gritando, cantando y haciendo un ruido salvaje, generalmente hasta que empieza a amanecer»[30]. Doscientos años más tarde, otro hombre blanco se quejaba: «En África, esté uno sano o enfermo, da exactamente lo mismo, no puede encontrarse nada parecido a la paz y la tranquilidad. Además de los ruidos de los animales, estamos todavía más seriamente fastidiados por el triquitraque incesante de las lenguas de las mujeres, que nos persigue a todas partes. Creo que solo la enfermedad o la muerte puede silenciarlas de manera eficaz»[31]. Para el europeo que considera vulgar el ruido, la gente que siempre busca estar con otros y que, además, trata de ahogar el sentido de la propia identidad en un baño de ruido constante, es burda, bárbara o simplemente inmadura[32].

[29] Alex Shoumatoff, «Amazon: Dispatches from the Men's Hut,» *Outside*, julio-agosto de 1973, págs. 65-66.

[30] Harold Evans (ed.), *Men in the Tropics: A Colonial Anthology,* London, William Hodge, 1949, pág. 28.

[31] Ibíd.

[32] Robert Pattison, *The Triumph of Vulgarity,* New York, Oxford University Press, 1987; Hillel Schwartz, *Making Noise: From Babel to the Big Bang and Beyond,* Brooklyn, NY, Zone Books, 2011.

El olor es característico de los seres vivos. Cuanto más se concentre en un mismo sitio, más acre se vuelve. Sin duda, las selvas tropicales están entre los lugares más naturalmente olorosos de la Tierra. Pero la gente que vive en ellos es poco consciente del asalto aromático. Puede que encuentren los olores inicialmente insoportables, pero esta sensación se disipa rápidamente. ¿A los europeos les resultan agradables los fuertes aromas tropicales? Quizá, aunque sea por contraste con la falta de olor estimulante en sus países de origen. Por otro lado, cuando se sienten mal o desorientados, los europeos pueden descubrir que los olores no significan crecimiento y vida, sino decadencia y corrupción. En el siglo XIX llegaron a creer en lo que llamaron «miasmas maléficas», cuyos orígenes se encontraban en la tierra vuelta hacia arriba y la vegetación en descomposición. El viento traía consigo y propagaba las emanaciones. En el lugar que se depositasen, causaban enfermedad y muerte —de ahí la reputación de tópicos como la «tumba del hombre blanco». Un inglés escribió en 1881:

> Cualquiera que sea la dirección que predomine del viento, los productos de la rápida descomposición tropical, ayudados por el estado higrométrico de la atmósfera, cuelgan en determinados lugares como nubes, y envenenan, como tanto gas mefítico, aquellos que están expuestos a su influencia. Tan bien comprendido está el carácter venenoso de esas emanaciones que los residentes cierran puertas y ventanas a la brisa terrestre, y normalmente queman el aire en sus dormitorios colocando una estufa de carbón prendido en el intervalo de tiempo seguro antes que se retiren para pasar la noche[33].

[33] Evans, *Men in the Tropics*, págs. 17-18.

Considerando estas opiniones, forjadas a lo largo de siglos de experiencia y respaldadas por los valores bipolares del hombre «civilizado», no sorprende que los bosques sean vistos como barreras para el progreso. Tienen que ser despejados para que entre la luz y la racionalidad. En Occidente, esta actitud ha sido dominante desde, al menos, los tiempos de los griegos y los romanos, cuando la gente adoraba al cielo. Las frondas de los bosques, al bloquear la visión del Sol y de las estrellas, fuentes de claridad y de orden, eran una abominación[34]. Todas las culturas avanzadas, todas las civilizaciones, se han inspirado en el cielo y por eso han tratado a los bosques con desdeño, incluso dependiendo de ellos para la madera y la caza, y hasta cuando cantaban sus alabanzas en la religión y la poesía. China, por ejemplo, es uno de los países más denudados en el mundo, y eso a pesar del taoísmo, una filosofía que exhorta el respeto por la naturaleza. Sin embargo, para los taoístas chinos, la naturaleza es más probable que se exprese en un solo árbol pintoresco o un pequeño pinar junto a un templo, que el bosque y, en ningún caso, la densa y enrevesada vegetación de la selva tropical. La gente de las llanuras del norte empezó a emigrar hacia el sur en grandes cantidades durante la dinastía Han Oriental (25-220 d. C). Allí encontraron, por primera vez, vastas extensiones de vegetación tropical y no les gustó lo que vieron. Un poema de ese período expresa temor y desagrado.

En la maraña del profundo bosque
Saltan tigres y leopardos
Imponentes y fuertes,
Las rocas escarpadas, fruncen el ceño.

[34] Robert Pogue Harrison, *Forests: The Shadow of Civilization*, Chicago, University of Chicago Press, 1992, pág. 6.

Torcidos y entrelazados,
Los nudosos árboles del bosque[35].

No obstante, eso fue antiguamente. Hacia finales del siglo XX, gente progresista de todo el mundo empezó a mirar los bosques bajo una luz más favorable, considerándolos como un recurso natural y como algo bello que había que conservar y, a ser posible, restablecer. ¿Pero restablecer qué período del pasado y en qué condiciones? Las dos mayores selvas del mundo son la del Congo y la del Amazonas. No es del todo cierto que antes de la explotación europea fueran ininterrumpidas alfombras verdes. Fijémonos, primero, en la selva del Congo. Hace entre dos mil y tres mil años las gentes de habla bantú se desplazaron al Congo desde lo que es ahora Nigeria. Eran agricultores y buenos artesanos del hierro. Cortaron árboles para dejar paso a la agricultura de artiga y la fundición de hierro. Alteraron sustancialmente la selva[36]. Respecto al Amazonas, el cambio que tuvo lugar hace entre uno y dos mil años fue incluso mayor, puesto que, al parecer, un estilo de vida civilizado floreció en el margen occidental de la cuenca amazónica. Por civilizado me refiero a un sistema de valores que favorece la simplicidad y la claridad, ya que en la densa jungla se descubrieron excavaciones en forma de cuadrados, octógonos, círculos, rectángulos y óvalos. Puesto que algunas de ellas tenían seis metros de profundidad, una primera hipótesis fue que se construyeron para la defensa. Pero esto ya no es sostenible, porque no se han encontrado signos de asentamiento humano o de actividad

[35] David Hawkes, *Ch'u Tz'u: The Songs of the South* (Boston: Beacon Paperback, 1962), 119-20.

[36] Lydie Dupont, «The Human Factor», *Science,* 335, 9 de marzo de 2012, págs. 1180-1181.

agrícola. Las figuras geométricas habrían tenido una función religiosa. Y si fue así, debía tratarse de una religión vinculada al Sol y no a la adoración de plantas y animales, algo más propio de los agricultores de azada que lucharon por sobrevivir en tiempos posteriores.

Otro rasgo sorprendente de esos hallazgos arqueológicos en el Amazonas es que indican que hubo deforestaciones en más de una ocasión. Una civilización emergió, declinó y fue engullida por el bosque varias veces. El repetido esfuerzo por despejar el bosque sugiere que los antiguos amazónicos no aprendieron las lecciones de sus predecesores. ¿O puede ser que no vieran otra alternativa, que no pudieran resistirse a reiniciar un proceso que conducía a la civilización? Combatir la densa selva, sustituir simplicidad por complejidad, traer la luz a las tinieblas demostró ser persuasivo y no solamente una aberración de los tiempos modernos[37].

La civilización fomenta que los individuos se destaquen, que sus pensamientos y acciones sean reconocidos y registrados. La escritura contribuye a ese proceso. Primero fue usada por la religión para regular el culto. Luego, por los administradores de los gobiernos y negocios para mantener registros y facilitar la cooperación. Cuando, finalmente, la escritura llegó a los particulares, les permitió no solo registrar, sino también reflexionar sobre sus experiencias, así como las de los demás. Las civilizaciones tropicales no han dejado obra escrita sobre sus visiones y pensamientos personales. No sabemos cómo los individuos de la civilización amazónica precolombina veían su vida y el mundo. ¿Pudieron algunos anhelar románticamente lo primitivo? La pregunta no es absurda, pues puede que sea una ley de

[37] Simon Romero, «Once Hidden by Forest, Carvings in Land Attest to Amazon's Lost World: A Scholarly and Environmental Reappraisal», *New York Times*, 15 de enero de 2012, pág. 6.

la naturaleza humana que, una vez que la civilización ha llegado a cierto punto, surja la nostalgia.

Los chinos soñaban con una época dorada. Esta era su manera de idealizar el pasado. Bajo la influencia del daoísmo, trataban volver a una vida de rústica simplicidad, cuando la figura del cortesano confuciano, rodeado de rigidez y esplendor imperial, empezó a dejar de ser un referente. Lo que los chinos no hicieron fue suspirar por algo elemental y primitivo. Nunca admiraron a los bárbaros por su vigor biológico y gracia animal[38]. Los artistas y escritores europeos, sí. Aburridos de vivir una vida entre el tintineo de las tazas de té y los parasoles blancos, buscaron el rejuvenecimiento entre las gentes primitivas. Uno de ellos, André Gide, salió para el África central en 1925. Su experiencia, allí, fue ambivalente. Le encantaban los hombres negros, el «juego alegre de sus músculos, su salvaje (*farouche*) entusiasmo.» Halló su júbilo «encantador,» su risa «franca y abierta.» Los miró destellar «como anguilas» en el agua[39]. La manera en que Gide describió a los hombres africanos hizo que parecieran bellos animales y le molestaba su explotación por parte de los colonos blancos y comerciantes, del mismo modo que habría —imagino— abominado convertir caballos árabes de pura raza en caballos de tiro.

La inmensidad e intemporalidad del paisaje africano le resultó a Gide una amenaza para su sentido del yo. Podía apreciar la rareza de la naturaleza en pequeñas dosis, pero «la enormidad, la indecisión, la ausencia de dirección, de diseño, de organización» era perturbador. Cultura significa discriminación. ¿Cómo puede ser que los africanos no

[38] Joseph R. Levenson y Franz Schurmann, *China: An Interpretive History,* Berkeley, University of California Press, 1969, pág. 113.

[39] Andre Gide, *Travels in the Congo,* New York, Modern Age Books, 1937, pág. 174.

pongan señales que digan *esta* es la montaña más alta, *ese* es el río más rápido, o la puesta de Sol más espléndida? Sin embargo, Gide escapó a África precisamente porque se cansó de la obstinación de los europeos por la organización, combinada, paradójicamente, con el orgullo de ser individuos autónomos[40].

De todas las novelas sobre el Congo, ninguna ha sido tan leída, estudiada e influyente como *El corazón de las tinieblas*, de Joseph Conrad, publicada en 1899. Uno podría pensar que las «tinieblas» del título se refieren a Africa en general y a la jungla del Congo en particular, si bien de manera figurada. Pues no, se trata de las tinieblas del corazón humano. Entonces, ¿por qué África y por qué el Congo? Hay, de hecho, poca descripción geográfica en la novela. Donde Conrad sí describe, la palabra «luz» se usa más a menudo que «oscuro» o «sombrío». ¿Cómo puede ser? Una respuesta podría ser que gran parte de la novela transcurre en las orillas y a lo largo de los ríos y bajo el Sol del mediodía tropical, de un luminoso resplandeciente. Sin embargo, a un nivel más profundo, «luz» y «oscuro» se refieren a estados psico-morales, aunque no siempre «luz» o «blanco» signifiquen lo bueno y «oscuro» o «negro», lo malo. Las «tinieblas» de Conrad son el mal que yace en el núcleo de nuestro ser, independientemente de cuán civilizada o cuán blanca sea nuestra apariencia exterior. Para él, subir por el río Congo es también un viaje hacia atrás en el tiempo para encontrar allí no solo inocencia, sino fealdad y frenesí.

> El vapor se deslizaba lentamente bordeando un negro e incomprensible frenesí. El hombre primordial nos maldecía, nos adoraba, nos daba la bienvenida —quién po-

[40] Ibíd., 140, 111-12.; Marianna Torgovnick, *Primitive Passions: Men, Women, and the Quest for Ecstasy* (New York: Knopf, 1996), 15-17.

> dría saberlo—. No comprendíamos lo que nos rodeaba, nos deslizábamos como fantasmas, sin dejar de hacernos preguntas y secretamente abatidos, como hombres cuerdos ante un estallido de entusiasmo en un manicomio. No entendíamos porque estábamos demasiado lejos y no podíamos recordar porque nuestro viaje atravesaba la noche de los tiempos, de aquellos tiempos que ya pasaron, que apenas han dejado huellas —y ningún recuerdo.

¿Qué pensó el sustituto de Conrad —Marlow— de los nativos? «No eran inhumanos... Aullaban y saltaban, y daban vueltas, y ponían caras horribles; pero lo que aterraba era pensar que, como tú, eran humanos, la idea de que guardabas un remoto parentesco con aquella exaltación salvaje y apasionada. Desagradable, sí»[41].

El corazón de las tinieblas juega repetidamente con las polaridades luz-y-oscuridad, especialmente en las escenas finales[42]. ¿Qué cosas son buenas? ¿Qué se clasifica como «luz» y «razón»? Kurtz mismo es presentado como bueno, un hombre de inteligencia excepcional que quería llevar la ciencia y el progreso a los nativos. Cierto, también era un agente comercial exitoso, que acumuló mucho más marfil que nadie. El éxito de tal empresa solo podía conseguirse a través de una explotación despiadada, y la explotación, aunque iniciada con moderación, solo podía acabar en decadencia moral y muerte. ¿O es que hay algo que corrompa más profundamente —a saber, la abstracta y tiránica razón

[41] Harold Bloom, *Joseph Conrad's «Heart of Darkness» and «The Secret Sharer»* (New York: Chelsea House, 1996), 58-59; ver también Chinua Achebe, «An Image of Africa,» *Massachusetts Review* 18, no. 4 (Invierno 1977): 783-85.

[42] Bloom, *Joseph Conrad's «Heart of Darkness» and «The Secret Sharer»*, 61; Walter J. Ong, «Truth in Conrad's Darkness,» *Mosaic* 11, no. 1 (Otoño 1977): 152-55.

misma?—. En la jungla de la Estación del Interior, Kurtz se aísla a sí mismo de toda decencia y sentido común. Se hunde en una especie de maldad que Conrad cree que yace enroscada como una serpiente hibernando en el corazón de todos nosotros.

5. Desiertos

Los bosques, a pesar de todo el temor que en su día pudieran provocar, también significaban algo bueno, como la vida en toda su abundancia y variedad. Ahora que ya no provocan miedo, los vemos como un recurso que enriquece nuestra vida material o como bellos objetos que elevan nuestro espíritu. Los bosques tienen que ser protegidos y nosotros los humanos sentimos pesar cuando son talados. Los desiertos son un asunto muy distinto. Están avanzando, amenazan tierras de labranza y hacemos todo lo que podemos para detenerlos. Nadie habla de preservar un desierto, a no ser que se trate de un pequeño trozo de tierra de purísima arena blanca (como el Monumento Nacional de las Arenas Blancas en Nuevo México), que atrae a turistas[43].

¿Cómo fueron percibidos y comprendidos los desiertos históricamente? La civilización occidental empezó en los márgenes del mayor desierto del mundo. Pero los griegos antiguos, bien conocidos por su curiosidad por otros lugares y gentes y esos sabios europeos de tiempos posteriores que siguieron su ejemplo, han menospreciado persistentemente la extensión del desierto. Fue como si quisieran ne-

[43] En las dos secciones «Desiertos» y «Hielo», me he basado en mi artículo «Desert and Ice: Ambivalent Aesthetics», en Salim Kemal y Ivan Gaskell (eds.), *Landscape, Natural Beauty, and the Arts*, Cambridge, Cambridge University Press, 1993, 139-157.

gar algo que amenazaba sus medios de vida. Libia, una de las tres unidades fundamentales de la Tierra, explica en parte el error. Bajo la influencia de Homero, los geógrafos griegos, de Heródoto a Estrabón, consideraban el desierto como fértil y mucho más pequeño de lo que en realidad era, un doble error que se retroalimentaba. Otra fuente de subestimación fue la antigua concepción griega de las zonas climáticas. Estaba basada en la temperatura y no en la precipitación y, hasta mediados del siglo XX, la cuestión de si los lugares eran cálidos o fríos recibía mucha más atención científica que la de si eran secos o húmedos[44].

Durante los siglos cristianos, los geógrafos fueron comprensiblemente reacios a reconocer la gran extensión del desierto porque su inmensidad parecía contradecir la sabiduría providencial de Dios. Incluso a finales del siglo XVIII, un científico de la talla de James Hutton solo admitió la existencia de dos áreas secas en la superficie de la Tierra, «el bajo Egipto y un lugar estrecho en la costa del Perú»[45]. Su tamaño verdadero, aunque conocido por exploradores, comerciantes y misioneros durante siglos, había sido pasado por alto de manera recurrente en un esfuerzo por mantener su creencia en el sabio diseño de Dios.

Los teólogos naturales no estaban solos en su displicente desprecio por la evidencia. Los exploradores y primeros colonos de las tierras secas en América del Norte y Australia mostraron una disposición similar. Cierto, en América del Norte el mito del Gran Desierto Americano emergió para capturar durante un tiempo la imaginación de ciertos es-

[44] John Leighly, «Dry Climates: Their Nature and Distribution», *Desert Research, Proceedings International Symposium*, Research Council of Israel, edición especial n.º 2, Jerusalem, 1953.

[45] James Hutton, «The Theory of Earth», *Royal Society of Edinburgh* 1, parte 2, 1788, pág. 62.

critores de la costa este[46]. No obstante, la mayoría de los americanos de finales del siglo XIX tendían a ver una riqueza agrícola potencial más allá del centésimo meridiano. En cuanto a Australia, la existencia de un centro árido e inaccesible fue negada durante tanto tiempo como fue posible. En vez de esterilidad e inaccesibilidad, los exploradores australianos sostuvieron la opinión de que un gran río cruzaba la isla-continente o que una gran masa de agua —un mar interior— ocupaba su centro[47].

Para aquellos que cultivaban la tierra y se ganaban con ello la vida, el desierto conllevaba, inevitablemente, imágenes negativas. Un dualismo del bien y el mal emergió entre los agriculturalistas y de manera especial en el zoroastrismo. Este contraponía una vida sedentaria de plenitud agrícola con la violencia y la depredación de las tribus migrantes del desierto, los seguidores de la verdad con los seguidores de la mentira[48]. En China, un tema recurrente en los relatos históricos es el conflicto entre campesinos y nómadas, entre la cultura y la barbarie. La poesía china en la que se menciona la estepa y el desierto está llena de desolación, melancolía y muerte. En el pensamiento judeocristiano, el desierto aparece como un yermo aullante frecuentado por espíritus malignos y siempre más allá del alcance de Dios. El desierto apareció porque Dios lo maldijo al enfadarse con Adán (Génesis 3:17). Moisés advirtió a su pueblo que, si no hacían caso de los mandamientos del Señor, «el cielo sobre tu cabeza será de bronce, y la tierra bajo tus pies será de hierro. En lugar de lluvia, el Señor enviará polvo a tu tierra, y sobre

[46] Ralph C. Morris, «The Notion of a Great American Desert East of the Rockies», *Mississippi Valley Historical Review,* 13, 1926, pág. 190-200.

[47] J. H. L. Cumpston, *The Inland Sea and the Great River: The Story of Australian Exploration,* Sydney, Angus & Robertson, 1964.

[48] R. C. Zaehner, *The Dawn and Twilight of Zoroastrianism,* New York, Putnam, 1961, págs. 36-40.

ti caerá arena desde el cielo» (Deuteronomio 28:23)[49]. Aún en 1849, el lugarteniente J. H. Simpson recurría a esta explicación. Mientras cruzaba el noroeste de Nuevo México, notó la aridez de la tierra y vio numerosas ruinas. Dios, escribió Simpson, debió de maldecir esta tierra, volviéndola estéril y forzando así a sus habitantes a emigrar[50].

Los humanos no aspiran solo a rumiar sobre la tierra fértil y vivir de manera satisfactoria. Son, después de todo, hijos de Dios, no ganado. Tienen un destino más elevado. Esta es, al menos, la visión bíblica y se observa al asignar a los desiertos un propósito y unos significados radicalmente diferentes. Las desiertas inmensidades del Sinaí significaban no solo desorden, oscuridad y muerte, sino también poder trascendente y amor redentor. Los profetas anteriores al exilio interpretaban los cuarenta años de vagar por el desierto como un período en el que Dios estuvo especialmente cerca de Israel. En el Nuevo Testamento, Cristo fue enviado al desierto para ser tentado por Satán (Mateo 4:1), pero también se retiró al desierto para estar cerca de su Padre (Marcos 1:35). Ambas, la tentación y la transfiguración, ocurrieron en una montaña (Mateo 17:1-3). Actitudes contradictorias persistieron en la temprana era cristiana. Del segundo al cuarto siglo, algunos ermitaños se aventuraron a penetrar en el desierto egipcio como atletas espirituales que fortalecían su alma batallando contra Satán y sus subalternos, las bestias salvajes. Sin embargo, los ermitaños creían que vivían en un Edén de inocencia. Los animales que los visitaban en sus cuevas eran animales

[49] George H. Williams, *Wilderness and Paradise in Christian Thought*, New York, Harper & Brothers, 1962, págs. 11-18.

[50] J. H. Simpson, *Journal of a Military Reconnaissance from Santa Fe, New Mexico, to the Navajo Country*, Philadelphia, Lippincott, 1852, pág. 32.

de antes de la Caída de Adán, dispuestos a someterse al dominio y cuidado humano[51].

«Para mí, una ciudad es una prisión y la soledad del desierto, un paraíso», escribió san Jerónimo (ca. 347-420). Detrás de este sentimiento había no solo un rechazo por la pompa y las circunstancias del mundo, sino también por la creciente mundanería de la Iglesia. Los ermitaños buscaban liberarse de las cosas materiales y los seres humanos, puesto que ambos podían ser una distracción, haciendo difícil, si no imposible, contemplar a Dios («hombre desnudo a Dios desnudo»[52]). ¿Dios desnudo? Una metáfora común sobre el alma humana y Dios es el desierto. «Sé como un desierto,» predicó el Maestro Eckhart (ca. 1260-1328), «en cuanto a uno mismo y las cosas de este mundo. Muévete de la multiplicidad hacia la unidad de la Sagrada Trinidad y luego más allá de la Trinidad hacia "la divinidad árida", hacia el desierto del Altísimo»[53].

Desde el siglo XVIII en adelante, la motivación religiosa por buscar el desierto decayó o desapareció. ¿Qué ocupó su lugar? La misantropía, por una parte. Una aversión por las necesidades mezquinas, deseos y afectaciones de los humanos ordinarios llevó al misántropo a hallar consolación en el desierto negador de la vida. Así, Norman Douglas, al ver por primera vez la estéril depresión salada de Túnez, expresó alivio «por la idea de que nadie había reclamado nunca esta pequeña mota del globo, a salvo del riesgo de convertirse en pasto y de las incursiones de los plantadores de patatas y

[51] W. H. Mackean, *Christian Monasticism in Egypt*, London, SPCK, 1920, págs. 135-37.

[52] John Cassian, Conferencias 9 y 19, traducidas por Edgar C. S. Gibson, in *Nicene and Post-Nicene Fathers,* 2nd series; New York, 1984, vol. 11.

[53] Raymond B. Blakney, *Meister Eckhart: A Modern Translation* New York, Harper Torchbooks, 1941, págs. 200-201.

otras cosas». Un cierto «encanto», añadió, le correspondía a esa «imagen de la eterna e irremediable esterilidad»[54]. La misma inclinación se observa en escritores-aventureros tan conocidos como Charles Doughty, T. E. Lawrence y Wilfred Thesiger. Cuando a Thesiger se le dio la oportunidad de atravesar el desierto de Rub al-Jali de Arabia, se alegró, pues creía que «en esos yermos vacíos yo podría encontrar la paz que da la soledad.» Pero, para su sorpresa y decepción, encontró que los campamentos y las caravanas beduinas no solo estaban abarrotadas de gente, sino que eran extremadamente ruidosas, como si con el ruido pudieran llenar el vacío[55].

El individualismo europeo y el deseo de silencio y aislamiento no son necesariamente compartidos por los árabes, como Thesiger y, más tarde, Lawrence descubrirían. No obstante, esta falsa ilusión es comprensible, puesto que un oasis abarrotado de gente es una minúscula pizca de humanidad frente a la inmensidad del cielo y del desierto, y tanto más cuanto que los árabes emigraron del oasis a un erial que estaba tan vacío de la impronta humana como el mar. En el siglo XIX y principios del XX, los aventureros europeos también podían ser considerados románticos, ya que buscaban la libertad personal y la salvación. Sin embargo, lo que empezó como una búsqueda personal se trasladó a las ambiciones políticas de las respectivas naciones. Tarde o temprano, la *realpolitik* triunfó sobre el espíritu aventurero. T. E. Lawrence puede ser considerado una excepción, puesto que, aunque fue testigo de lo que los árabes llegaron a perder en la mesa de negociaciones, él siguió siendo un ferviente defensor de su causa.

[54] Norman Douglas, *Experiments,* New York, McBride, 1925, págs. 19-20.

[55] Richard Trench, *Arabian Travellers: The European Discovery of Arabia,* Topsfield, MA, Salem House, 1986, pág. 213.

De los muchos escritores de aventuras del desierto, Lawrence es sin duda el más conocido, aunque solo sea por la aclamada película sobre su vida de David Lean, de 1962. Lawrence poseía tres rasgos que lo convirtieron en icónico ya en sus primeros años de vida. Eran el ascetismo, la atracción por los espacios abiertos y un temperamento caballeroso. Ya de adolescente era excepcionalmente exigente consigo mismo, no solo intelectualmente, sino también físicamente, infligiendo a su cuerpo severas privaciones para endurecerlo lo máximo posible. No le gustaba la carne, a no ser que fuera músculo. No le atraían las cosas materiales; eran, más bien, un estorbo para moverse, para sentirse libre. En cuanto a su gusto por el espacio abierto, quedó patente cuando apenas tenía veinte años en una carta a su madre, quien le animó a disfrutar de la belleza de las montañas.

> Estás equivocada, madre querida, una montaña puede ser una cosa fabulosa, una cosa magnífica, pero si se trata de estar tranquilo, en silencio y en estado puro, *pacata posse omnia mente tueri*, y si este es el mejor estado, entonces una llanura es el mejor paisaje: la influencia purificadora es la primordial en el llano, allí uno puede sentarse en silencio y pensar sobre cualquier cosa, sobre nada... [Allí] uno siente la pequeñez de las cosas, de los detalles y de la gran e ininterrumpida paz del todo: dame una llanura, extensa hasta donde puedan ver mis ojos, y allí obtendré toda la belleza y tranquilidad que necesito[56].

Nótese las palabras «puro» y «purificador.» El desierto purificado. Lawrence abominaba de la biología. Es fácil imaginarse cómo le habría ido en una selva tropical. Le

[56] Robert Payne, *Lawrence of Arabia: A Triumph*, London, Robert Hale, 1966, pág. 45.

hubiera parecido un hervidero de vida pútrida y corrupción, una densa masa palpitante en la que ningún individuo —planta, animal o ser humano— sobresale. El desprecio hacia el cuerpo se nota claramente en su obra maestra *Los siete pilares de la sabiduría.* «El cuerpo,» escribió, «era demasiado basto para sentir la mayor de nuestras penas y de nuestras alegrías. Por eso lo abandonamos, como la basura». Rechazaba la comida más allá de la que era imprescindible para sobrevivir. No eran para Lawrence «este jazmín, esta violeta, esta rosa»; él prefería más bien inhalar con sus amigos árabes, «el aroma más dulce de todos... el fluido y vacío viento sin remolinos del desierto»[57].

Después de la aventura árabe, se incorporó a los Tank Corps para escapar de la fama. Estando allí le repugnó por completo la cruda y lasciva sexualidad de los hombres, el «hedor animal de aquí me mantiene despierto por la noche con el horror de pensar que la humanidad tenga que ser así.» ¿Y qué hay de los beduinos? Moderó su juicio, aunque solo fuera porque podía concebir a los delgados cuerpos de sus dos chicos sirvientes, Farraj y Daud, copulando apasionada y alegremente en la limpia blanca arena. Lawrence les hizo un cumplido a Farraj y Daud que nunca hizo a nadie más. Ellos eran, dijo, «dos seres soleados, sobre los que la sombra del mundo aún no había caído; los más galantes, los más envidiables que jamás conocí»[58].

Lawrence apenas amaba a la humanidad. No le hubiera escandalizado la idea nietzscheana de eliminar a los seres humanos ordinarios, impuros y que, además, se reproducen constantemente: «Lo que se requiere es una nueva especie superior —control de natalidad para nosotros, para acabar

[57] T. E. Lawrence, *Seven Pillars of Wisdom,* Garden City, NY, Doubleday, Doran & Co., 1935, pág. 40.

[58] Payne, *Lawrence of Arabia*, pág. 116.

con la raza humana en cincuenta años— y luego terreno despejado para algún mamífero más *puro*»[59]. A Lawrence le gustaban los árabes por su pureza y los admiraba por su galantería, generosidad y tolerancia con el dolor. Él quería ser uno de ellos, pero también era capaz de escribir que «para un inglés, ponerse a disposición de una raza roja es venderse a sí mismo a un animal»[60]. Entonces, ¿por qué consagrarse a la causa árabe? La respuesta quizá se halle en su idealismo, su amor por el honor y la caballerosidad, su cristianismo, todo lo cual le inclinaba a aliarse con los más débiles. Incluso siendo un escolar, se sintió atraído por *La muerte de Arturo* y las cruzadas medievales, por los nobles héroes —Ricardo Corazón de León y Saladino— que lucharon en bandos opuestos. A diferencia de las novelas de aventuras tradicionales, sin embargo, la vida de Lawrence acabó con una total desilusión. Si hubiera muerto en sus aventuras, aún habría caído bajo la rúbrica de «romántico», pero la desilusión del final de sus días convirtió la vida de Lawrence en moderna.

¿Solamente los individuos excepcionales encontraron consuelo y virtuosismo en la aridez? ¿Influenciaron esos individuos al conjunto de la sociedad de alguna manera? ¿O fue una influencia mutua? En todo caso, los interiores áridos de América del Norte y Australia se ganaron, de algún modo, un gran respeto —un estatus casi místico— en el siglo XIX y la primera mitad del XX. La frontera y el interior despoblado se han vuelto símbolos nacionales de virilidad

[59] Jeffrey Meyers, *The Wounded Spirit: T. E. Lawrence's Seven Pillars of Wisdom,* New York, St. Martin's Press, 1989, 126; citado por Ernest Thurtle en *T. E. Lawrence, by His Friends*, 355.

[60] Michael A. Anderegg, «Lawrence of Arabia: The Man, the Myth, the Movie», en Laurence Goldstein (ed.), *Seasonal Performances: A Michigan Quarterly Review Reader,* Ann Arbor University of Michigan Press, 1991, pág. 124.

robusta e individualismo en América y de virilidad robusta y camaradería en Australia. En cualquier caso, emergió un puro y genuino modo de vida que contrastó drásticamente con las dificultades de la vida en comunidad y las maneras foráneas no asimiladas de las ciudades costeras. En ambas naciones, el amor por el interior creció junto con la misoginia, un desprecio hacia la «blandura» de la cultura, el comercialismo y, en general, la humanidad en sus multitudes[61].

6. Hielo

Pocos desiertos son totalmente áridos. En contraste, los témpanos de hielo y las mesetas interiores son implacablemente hostiles hacia la vida humana. Son los grandes espacios vacíos. ¿Por qué querrá alguien ir allí? Las historias de las exploraciones polares y las biografías de los exploradores demuestran cuán variados pueden ser los motivos. Antes del siglo XVIII, el motivo principal parece que fue económico. Los exploradores querían encontrar una vía hacia la tierra de las especias que pasara por el polo. La noción largamente sostenida de que tenía que existir un pasaje abierto en el remoto norte que se correspondiera con el del remoto sur (el Estrecho de Magallanes) hizo que tales reiterados intentos parecieran razonables. Hacia finales del siglo XVIII, sin embargo, la idea se abandonó. Aunque existiera el tal Paso del Noroeste, no podría tener ningún valor comercial[62]. Desde entonces, la razón más frecuentemente esgrimida para justi-

[61] Yi-Fu Tuan, «Ambiguity in Attitudes toward Environment,» *Annals of the Association of American Geographers* 63, n.º 4, 1973, págs. 416-417.

[62] John K. Wright, «The Open Polar Sea», *Geographical Review,* 43, 1953, págs. 338-365.

ficar los viajes a Groenlandia, el Ártico y la Antártida era la científica. Había que servir a la geografía. Mientras hubiera lugares sin documentar, se esperaba de los científicos que arriesgaran sus vidas explorándolos y documentándolos.

La razón económica se justifica por sí misma. Aun así, uno puede preguntarse por qué se dedicaron tantos esfuerzos para adquirir algo que no era esencial, como las especias de la India. En cuanto a las razones como el orgullo, la vanagloria, el patriotismo, las aceptamos solo porque somos parte de la civilización occidental. Para alguien de otra civilización, las aventuras polares podrían parecer pura locura. Poderosas fuerzas deben intervenir para hacer que la gente se comporte de manera tan imprudente. Poderosas, sí, ¿pero «poder» en qué sentido? Podemos comprenderlo si el poder en cuestión es militar, político o económico, ¿pero puede que sea solo una idea estética? Aparentemente sí, siempre que la idea esté en sintonía con el Zeitgeist imperante. En el siglo XVIII, una de esas ideas es la de sublime, articulada por Edmund Burke en 1757, pero con las raíces en la antigüedad clásica. ¿Y qué es lo sublime? Tiene algo en común con lo bello, pero no es orden y armonía, y no necesariamente proporciona placer. De hecho, puede invocar la sensación opuesta de estar abrumado por lo enorme, caótico e incluso feo, haciendo que uno se sienta extático hasta llegar al dolor, intensamente vivo y aún así anhelando la muerte. A este estado de ánimo le siguen dos más, el romántico y el gótico, uno llegando a la prominencia en el siglo XVIII y el otro, algo más tarde. Los relatos de exploraciones polares son como novelas góticas en el sentido de que pueden acabar en locura y canibalismo[63].

[63] Francis Spufford, *I May Be Some Time: Ice and the English Imagination,* New York, St. Martin's Press, 1997; Chauncey C. Loomis, «The Arctic Sublime», en Ulrich Camillus Knoepflmacher y G. B. Tenny-

De todos los exploradores polares, el noruego Fridtjof Nansen (1861-1930) y el americano Richard E. Byrd (1888-1957) son los más introspectivos y filosóficos. Nos han dejado no solo observaciones científicas y constancia de grandes aventuras y resistencia sobrehumana, sino también reflexiones sobre la naturaleza, el cosmos y el sentido de la vida. Parece que ambos exploradores creen que es más probable que la vida revele su significado más profundo cuando uno está rodeado de hielo más que de libros.

Nansen era un biólogo marino consumado, diplomático y un humanitario. Su derecho a una fama duradera procede, sin embargo, de sus logros como explorador. Dos expediciones fueron especialmente notables. En la primera, emprendida en 1888 con cinco compañeros, cruzó con éxito la meseta de hielo de Groenlandia. En la segunda, mucho más ambiciosa, intentó alcanzar el Polo Norte yendo a la deriva a través de la cuenca polar con su barco *Fram*. Cuando Nansen se dio cuenta de que los témpanos de hielo no iban a arrastrar al *Fram* hasta llegar al Polo, abandonó el barco (14 marzo de 1895) y, con solo un compañero, F. H. Johansen, trató de ir caminando hasta su destino. Alcanzaron la latitud 86° 14' norte, que era entonces el punto más septentrional alcanzado jamás por los humanos, pero tuvo que renunciar a ir más lejos por la irregular condición del hielo, que lo hacía infranqueable. Su viaje de vuelta a la civilización fue una odisea en sí misma, con algo de acrobático en su audacia: caminaron hacia el sur a través del hielo inestable, remando en kayak en tramos de agua abiertos y llegaron a la Tierra de Francisco José, donde pasaron el invierno

son (eds.), *Nature and the Victorian Imagination,* Berkeley, University of California Press, 1977, págs. 95-112.

(1895-96) y fueron finalmente recogidos por miembros de un equipo británico[64].

A pesar de su fracaso en alcanzar el Polo Norte, Nansen obtuvo un gran reconocimiento internacional. La expedición se consideró un éxito porque no desapareció ningún miembro de su equipo (el *Fram* regresó a salvo bajo el liderazgo de Otto Sverdrup) y porque la empresa obtuvo una voluminosa información científica sobre todos los aspectos de la geografía del Ártico y de la oceanografía, incluido el dato de que un grueso caparazón de hielo cubría la cuenca polar. Nansen tenía talento para la ciencia y podría haber desarrollado una gratificante carrera científica. Tuvo que haberse preguntado, no obstante, si la ciencia era lo que verdaderamente impulsaba sus expediciones. Considérese su travesía de la meseta de hielo de Groenlandia en esquís. Los periodistas tendían a verlo como una proeza temeraria o incluso como un deporte, debido al uso de los esquís. Nansen prefería justificar la expedición por sus resultados, que eran una contribución a la ciencia. Tenía sus dudas, sin embargo, como lo indican un par de sueños. Mientras estaba yendo a la deriva sobre un témpano de hielo frente a la costa de Groenlandia en 1888, «soñó que había vuelto a casa, después de haber cruzado el hielo del interior, pero estaba avergonzado porque no podía contar nada de lo que habían visto por el camino». De nuevo, el 18 de enero de 1894, cuando el *Fram* se desplazaba con la corriente hacia el Polo Norte, soñó que había vuelto a Noruega después de haber completado su viaje con éxito, solo para darse cuenta en el mismo sueño de que «había desatendido el

[64] Edward Shackleton, *Nansen the Explorer*, London, Witherby, 1959.

tomar observaciones exactas, así que cuando la gente le preguntaba dónde había estado, no podía responder»[65].

Un espíritu que suspira por la aventura extrema no puede albergar demasiado sentimiento hacia el hogar, se podría pensar. Mas los dos sentimientos están relacionados. Desde un punto de vista, el hogar es el lugar de partida necesario para el aventurero; desde otro, aventurarse en lo desconocido tiende a exagerar lo positivo del hogar. En cualquier caso, el sentimiento hacia el hogar es sorprendentemente intenso en los escritos de Nansen. Incluso se los podría considerar empalagosos, comparados con la dura prosa utilizada para describir las extraordinarias adversidades.

> Por última vez abandoné mi casa y me fui solo descendiendo por el jardín hasta la playa, donde la pequeña lancha de petróleo me aguardaba despiadadamente. Detrás de mí quedaba todo lo que me importaba en la vida. ¿Y qué tenía delante de mi? ¿Cuántos años pasarían hasta que volviera a verlo todo otra vez? ¡Qué no habría dado en ese momento para poder dar marcha atrás! Pero arriba, en la ventana, la pequeña Liv estaba sentada aplaudiendo[66].

Hibernando con Johansen en su primitiva cabaña en la Tierra de José Francisco, Nansen pensó en su mujer e hija estando en casa. Escribió en su diario (19 diciembre de 1895):

[65] Liv Nansen Hoyer, *Nansen: A Family Portrait,* London, Longmans, 1957, págs. 48-49, 79.

[66] Fridtjof Nansen, *Farthest North: Being the Record of a Voyage of Exploration of the Ship «Fram», 1893-1896,* New York, Harper & Brothers, 1897, vol. 1, pág. 81.

> Allí está, sentada en el atardecer invernal, cosiendo bajo la luz de la lámpara. Junto a ella hay una niña de ojos azules y cabello dorado jugando con una muñeca. Mira con ternura a la niña y le acaricia el pelo. Sus ojos se humedecen y unas lágrimas pesadas caen sobre su costura... Aquí, a mi lado, yace Johansen durmiendo. Está sonriendo en su sueño. Pobre chico, debe imaginar que está en casa pasando la Navidad con aquellos que quiere[67].

El campamento es una casa-lejos-de-casa, que puede parecer tanto más hogareña al comparar el fuerte contraste que ofrece entre el interior —familiaridad y confort— y el exterior —indiferencia u hostilidad de la nieve y el hielo—. Sobre su vida doméstica en Groenlandia, Nansen escribió:

> Por muy duro que hubiera sido el día, por muy exhaustos que estuviéramos y por muy mortal que fuera el frío, todo se olvidaba mientras estábamos sentados en torno a nuestro fogón, contemplando los débiles rayos de luz que se desprendían de la lampara y esperando pacientemente a nuestra cena. De hecho, no sé cuántas horas hay en mi vida que rememore con más placer que estas. Y cuando la sopa o el estofado, o lo que sea que fuese el potaje, estaba listo, cuando las raciones eran servidas en ronda y la pequeña vela iluminaba lo que pudiéramos ver para comer, entonces nuestra felicidad se elevaba hasta el zenit, y estoy seguro de que todos estaban de acuerdo conmigo en que la vida merecía ser vivida[68].

[67] Ibíd., vol. 2, pág. 446.
[68] Fridtjof Nansen, *The First Crossing of Greenland*, London, Longman's, 1892, pág. 297.

Ernest Shackleton (1874-1922), el explorador británico de la Antártida, compartía el sentimiento por el hogar de Nansen, aunque para aquellos que dejó atrás les pareciera desconcertante, o hasta un poco hipócrita. La lancha que aguardaba «despiadadamente» para llevarse a Nansen a su barco, estaba allí como respuesta a su propio deseo y voluntad: ninguna circunstancia externa dictaba su partida. Shackleton también parece haber sido atosigado por la misma ambivalencia o falsa conciencia. Cuando partió en 1907 para su exploración antártica, escribió a su mujer, expresando arrepentimiento, como si no tuviera otra opción.

> Mi amada mujer, tu querida y valiente cara está ante mí ahora y puedo verte tal y como estabas de pie en el muelle y me sonríes. Mi corazón estaba demasiado lleno para hablar y sentí que solo quería bajar a tierra y estrecharte en mis brazos y amarte y cuidarte[69].

Como Nansen, Shackleton desarrolló un fuerte apego hacia su refugio temporal. El 29 de octubre de 1908, escribió:

> Mientras abandonábamos la cabaña donde habíamos pasado tantos meses en comodidad, sentimos arrepentimiento... Dentro era oscuro, el acetileno era débil en comparación con el Sol de afuera y era pequeña comparada con una vivienda ordinaria, pero aún así estábamos tristes por abandonarla. La pasada noche, mientras estábamos sentados durante la cena, el Sol del atardecer

[69] Christopher Ralling, *Shackleton: His Antarctic Writings*, London, British Broadcasting Corporation, 1983, pág. 29.

> entró en la habitación a través del ventilador y un círculo de luz brilló sobre la imagen de la Reina[70].

Nansen respondió con entusiasmo a los esplendores de la naturaleza. De la aurora boreal escribió: «No importa las veces que veamos este extraño juego de luces, nunca nos cansamos de mirarlo; parece lanzar un hechizo sobre la vista y el sentido hasta que es imposible separarse de él». La mitología del norte aumentaba la fuerza del hechizo. «¿Es el gigante de fuego Surt mismo, golpeando con su poderosa arpa de plata, haciendo que las cuerdas tiemblen y destellen en el resplandor de las llamas de Muspellsheim?» Pero quizá una evidencia más contundente del temperamento romántico de Nansen y de su amor por la naturaleza se encuentra en esos pasajes en que no trata de describir un paisaje, sino que simplemente anota un evento, como cuando navega a través de la meseta de hielo de Groenlandia bajo la luz de la Luna. Nansen apuntó: «Fue un curioso espectáculo para mí ver a los dos navíos siguiéndome rápido a mi lado, con sus oscuras velas cuadradas como las de los vikingos frente al blanco campo de nieve y el gran disco redondo de la Luna detrás»[71].

En una época Nansen se consideró a sí mismo ateo; más tarde, agnóstico. No creía en la existencia de Dios ni en el más allá. Si la vida tenía un propósito, este consistía en utilizar las propias capacidades para beneficiar las futuras generaciones. No satisfecho con solo tener un noble sentimiento, buscó con ahínco traducirlo en una acción humanitaria efectiva. En apariencia afortunado en todos los sentidos, sufría, sin embargo, de depresión durante los períodos en que no estaba involucrado en arduas exploraciones po-

[70] Ibíd., pág. 79.

[71] Nansen, *Farthest North*, vol. 2, págs. 446-447; *First Crossing*, pág. 313.

lares. Incluso estando en ellas, al contemplar la belleza en el brillante campo de hielo, también veía la muerte. Hielo y muerte estaban asociados en su mente. La primera frase de su obra en dos volúmenes *El norte más lejano* dice: «Nunca vistas ni pisadas bajo su inmaculado mantel de hielo, las rígidas regiones polares dormían con el sueño profundo de la muerte desde el más temprano amanecer de los tiempos». El tiempo mismo parecía congelado. Prosigue:

> Los años van y vienen sin que se note. En esta naturaleza silenciosa nunca sucede nada. No hay nada a la vista salvo las estrellas centelleantes, infinitamente lejos en la noche helada, y el brillo intermitente de la *aurora borealis*. Solo puedo discernir, cercano, el vago contorno del *Fram*, sobresaliendo débilmente en la desolada penumbra[72].

En la Tierra de Francisco José, donde Jansen pasó el invierno aburrido y con grandes incomodidades, sus pensamientos morbosos producían imágenes de blancura, frialdad marmórea y silencio. La entrada de su diario del 1 de diciembre de 1895 reza así:

> Una rara belleza sin sentimiento, como de un planeta muerto, compuesto de brillante mármol blanco. Impecablemente las montañas tienen que estar allí, congeladas y de frío glacial; impecablemente los lagos deben yacer helados debajo de la cubierta de nieve; y ahora como nunca la Luna pasa silenciosa y lentamente en su curso infinito a través del espacio sin vida. Y todo tan quieto, tan terriblemente quieto, con el silencio que algún día

[72] Nansen, *Farthest North*, vol. 2, pág. 41.

> reinará la Tierra cuando se vuelva desolada y vacía de nuevo[73].

El año en que Richard Byrd nació fue el año en que Fridtjof Nansen navegó a través del hielo interior de Groenlandia. El americano y el noruego estaban pues separados por una generación: uno se convirtió en almirante, el otro en embajador y hombre de estado. Ambos eran prósperos hombres de mundo, además de exploradores polares. Lo que los distinguía de los anteriores exploradores era el deseo moderno de hacer de sus viajes hacia lo geográficamente desconocido también una experiencia de autodescubrimiento. Ambos escribieron libros. Los de Nansen son algo anticuados. El libro de Byrd *Alone* todavía está publicado. Su relato de los cuatro meses y medio que pasó solo (en 1934) en la barrera de hielo de Ross de la Antártida tiene la intemporalidad de la literatura. ¿Por qué estaba allí? ¿Cuáles eran las razones para hibernar a la latitud 80º 08' sur? Tenía buenas razones científicas para la misión, pero la que realmente le importaba era la personal. Quería «estar solo durante un tiempo y experimentar la paz, la tranquilidad y la soledad para descubrir cómo de buenas son en realidad»[74]. El aislamiento en la base avanzada era absoluto: «En cualquier dirección que mirara, norte, este, sur u oeste, la vista era la misma, una extensión de hielo abriéndose en abanico para encontrarse en el horizonte. La choza estaba orientada al oeste por ninguna razón en particular.» Sucedió una terrible experiencia. Pero lo peor fue un ataque de desesperación que siguió a un período de enfermedad. Le asaltó la desconfianza en sí mismo. «Fui allí buscando paz e iluminación, ... [y] también

[73] Ibíd., vol. 2, pág. 440.

[74] Richard E. Byrd, *Alone,* primera edición en 1938, Los Angeles, Tarcher, n.d., págs. 3-4.

había ido armado con la justificación de una misión científica. Ahora veo ambas cosas por lo que realmente eran: la primera, un delirio; la segunda, un callejón sin salida»[75]. Sus pensamientos derivaron hacia su familia y llegó a la conclusión de que,

> Al final solamente dos cosas importan realmente a un hombre, sin importar quién sea; estas son el afecto y la comprensión de su familia. Cualquier otra cosa es insustancial; son barcos dejados a la clemencia de los vientos y corrientes de prejuicio. Pero la familia es una ancla eterna, un puerto tranquilo donde el barco de un hombre puede dejarse balancear por los amarres del orgullo y la lealtad[76].

Así pues, Byrd, como Nansen y Shackleton, acudía a la familia y al hogar para hallar consuelo. Familia, casa, comunidad —esas concretas y realistas experiencias de bondad— son el ancla, la fuente de estabilidad, para las más abstractas, mentales, etéreo-estéticas satisfacciones de las búsquedas románticas. El hogar significa vida. ¿Búsqueda romántica? Sea lo que sea, no son sábanas arrugadas ni el aroma del pan recién horneado. ¿Puede que sea —puede que una parte de ello sea— el atractivo de la muerte?

Los pensamientos de Nansen en el Ártico se sentían atraídos por la muerte, no en momentos de desesperación o peligro, sino más bien en momentos en que podía hacer una pausa y enfrentarse a la inmensa capa de hielo. Byrd era más optimista, aunque su prosa puede acarrear un tono de funeral, como, por ejemplo, cuando describe los icebergs envueltos en niebla como «flotas de hielo siniestradas, mu-

[75] Richard E. Byrd, *Discovery*, New York, Putnam's, 1935, pág. 167.
[76] Byrd, *Alone*, págs. 178-179.

cho más grandes que todos los navíos del mundo, [vagando] irremediablemente a través de una humeante penumbra.» En otra ocasión comentó acerca de la desaparición del Sol en la base avanzada del siguiente modo: «Incluso al mediodía el Sol está solo varias veces sus diámetros por encima del horizonte. Es frío y apagado. Cuando está más radiante apenas da suficiente luz para arrojar una sombra. Una penumbra funeral cuelga del cielo crepuscular. Este es el período entre la vida y la muerte. Así es como verá el mundo el último hombre cuando muera»[77].

Para Nansen, la belleza polar no necesariamente consolaba; para Byrd, en contraste, era el portal para devenir uno con el cosmos. Repetidamente, en el diario de Byrd, aparece el mensaje de paz y armonía.

> El día estaba muriendo, la noche naciendo, pero con una gran paz. Aquí estaban los procesos y las fuerzas imponderables del cosmos, armónicas y mudas. Armonía, ¡eso era! Eso fue lo que salió del silencio, un ritmo suave, el sonido de un ritmo perfecto, por un momento siendo yo una parte de él. En ese momento, no tuve ninguna duda de la unidad del hombre con el Universo[78].

Una dramática demostración de este sentimiento de unidad ocurrió la medianoche del 11 de mayo. Byrd estaba reproduciendo una grabación de la Quinta Sinfonía de Beethoven.

> La noche estaba tranquila y clara. Dejé la puerta que da a mi choza abierta y también la trampilla. Me quedé allí en la oscuridad para contemplar a mi alrededor al-

[77] Ibíd., págs. 25, 73-74.
[78] Ibíd., pág. 85.

> gunas de mis constelaciones preferidas. Inmediatamente empecé a experimentar la ilusión de que lo que estaba viendo era también lo que estaba escuchando, tal era la perfección con que la música parecía fundirse con lo que estaba sucediendo en el cielo. Al aumentar las notas, la pálida aurora en el horizonte palpitaba y se aceleraba y se envolvía a sí misma en arcos y rayos abanicados que cruzaban el cielo hasta que en mi zenit la exhibición alcanzó su crescendo. La música y la noche se fundieron en una misma unidad; y me dije a mí mismo que toda la belleza está íntimamente relacionada y surge de la misma sustancia. Recuerdo un acto noble y generoso que era de la misma esencia que la música y la aurora[79].

He llamado la atención hacia dos entornos extremos, el desierto y el hielo. En la experiencia del hombre occidental, ¿cuáles son sus diferencias y qué tienen en común? Una gran diferencia es que el desierto tiene oasis que atraen a la gente. La meseta de hielo no tiene tal aliciente. Uno es rico en historia, el otro no. Desde el siglo XVIII en adelante, los estudiosos han mostrado un interés especial por Egipto y el Próximo Oriente por sus ruinas, artefactos enterrados e historia registrada. Las mesetas de hielo han atraído solamente a científicos y solo en el siglo XX. En temperamento, aquellos que se aventuran en el desierto parece que difieren de aquellos que se aventuran en el hielo, siendo los primeros más autosuficientes y absortos en sí mismos que los segundos. Exploradores tales como Doughty, Lawrence y Thesiger renegaron no solo de su fértil tierra nativa, sino también de su gente y su cultura. Para ellos, el hogar no era una fuente de sentimiento; el patriotismo y la bandera no eran una fuente de inspiración. En contraste, los explorado-

[79] Ibíd., págs. 138-139.

res polares se aventuraron en equipos unidos con un fuerte apoyo moral, aunque no siempre financiero, de su base de operaciones. Cierto, Byrd estaba solo, pero únicamente en el sentido físico, pues a lo largo de su estancia en la base avanzada se mantenía en contacto por radio con su equipo en la Pequeña América. Por último, querría hacer notar de nuevo el apego sentimental hacia el hogar de los exploradores polares. A pesar de su deseo por estar en los polos, permanecieron orgullosos de su nación y cultura.

¿Por qué esta diferencia entre exploradores del desierto y exploradores del hielo? ¿Quizá sea debido a que el desierto, por muy inhóspito que sea, tiene oasis y pozos que pueden servir de soporte a una forma de vida —en movimiento y migración constante— que es más libre que cualquiera que se conozca en casa, con el agobio de las limitaciones materiales y sociales? La capa de hielo es mucho menos acogedora. A pesar de su atracción visual, es implacablemente hostil a cualquier tipo de asentamiento humano permanente. Al enfrentarse cara a cara con esa hostilidad, lo más opuesto a la capa de hielo —el hogar— se convierte en engañosamente atractivo. El desierto y el hielo son yermos, un hecho que a menudo se apunta. No tan a menudo comentados son los otros dos rasgos compartidos. Uno es la nitidez de la frontera cultura/naturaleza. En el desierto, los verdes oasis ceden el paso a la arena marrón sin apenas transición. En la capa de hielo, la frontera es todavía más clara, puesto que dentro de la tienda se halla el hogar acogedor e inmediatamente afuera está el mundo del hielo que amenaza de muerte. El segundo rasgo en común es que ambos, desierto y hielo, satisfacen la sed por la elevación espiritual. Sabemos que los monjes del segundo y tercer siglo fueron al desierto para este propósito, ¿pero fue la gente al mundo helado para un propósito similar? Algunos monjes en el siglo VIII aparentemente sí lo hicieron, y llegaron tan al norte como Islandia. He puesto de manifiesto que Nansen y Byrd tenían aspira-

ciones espirituales y estéticas en la moderna era secular. Tales aspiraciones requieren una pérdida de la conciencia de sí mismo, que las hostiles inmensidades del desierto y del hielo alientan. Los exploradores sufren grandes privaciones. ¿Por qué se someten a ello? En público ofrecen razones económicas o científicas, pero no una que seguramente parecería bastante irracional, y es que, a pesar de toda su vitalidad, los exploradores están medio enamorados de la muerte. ¿Cuando el viento susurrante se desvanece en el silencio absoluto, escuchan los exhaustos exploradores las agonizantes notas de la Liebstod?

En el Génesis, Dios, tras separar la luz de las tinieblas, reunió todas las aguas en un solo lugar y creó la tierra seca. En la tierra seca, Dios «plantó un jardín en Edén, al oriente». Entonces hizo de Jardinero Divino. «Del suelo» hizo brotar toda clase de árboles, que eran atractivos a la vista y apetitosos para comer... Y del Edén nació un río que riega el jardín». Y modeló con arcilla todas las bestias del campo. Se le encargó a Adán tener dominio sobre las bestias y «cultivar» y «cuidar» el jardín. Adán tenía mucha faena, pero no era un trabajo duro. Se desprende un aire de informalidad al tener el Jardinero Divino caminando entre sus criaturas «a la hora que sopla la brisa» (Génesis 3:8).

El Edén es el arquetipo de la vida saludable, que puede no ser muy emocionante, pero es lo que la gente quiere. ¿Qué querían los antiguos sumerios? «Abundancia y posesiones, ricas cosechas, graneros bien provistos, rediles y establos llenos de ganado grande y pequeño, caza exitosa en la llanura y buena pesca en el mar»[1]. La lista es significati-

[1] S. N. Kramer, *The Sumerians*, Chicago, University of Chicago Press, 1963, pág. 263.

va —de hecho, conmovedora— precisamente porque es tan predecible, tan ordinaria. Como con los antiguos griegos, que eran buenos marineros, pero preferían mucho más las granjas y los huertos que la mar de color «vino-oscuro», a la que llamaban madrastra. ¿Cuáles eran las recompensas de una vida en la granja? Hesíodo, en *Los trabajos y los días* (siglo VII a. C.), decía que la intimidad con el territorio y la tierra, los ciclos estacionales, la continuidad y la estabilidad, la camaradería que se genera al sembrar y cosechar juntos y, a un nivel más concreto, semejantes sensuales regalos de la naturaleza como grillos piadores, el calor del verano, brisas frescas y la sombra de un árbol bajo la cual uno puede descansar después de una buena comida. Poco ha cambiado desde entonces. Así, la noción de Shakespeare de una buena vida, o lo que él llamaba «las normas de la vida», eran «días tranquilos, hermosa descendencia y larga vida» (*La tempestad*). Juno las reiteró como «Honra, bienes, bendición, larga vida, sucesión, nunca dicha os abandone»[2].

¿Es que no había rebeldes, temperamentos románticos que aspiraran a algo más? Seguro que los había, pero su existencia se hizo evidente solo en el período moderno. Voy a poner dos casos de rebeldes, ambos sacados de la literatura, y los saco de la literatura porque es ahí donde la pasión adquiere su expresión más vívida. En la obra de teatro de Jean Anouilh, *Antigone* (1944), Creonte aconseja a su rebelde sobrina de la siguiente manera: «La vida es un niño jugando a tus pies, una herramienta que agarras firmemente, un banco en el jardín en el que te sientas al atardecer. Créeme, el único y pobre consuelo que nos queda a nuestra vieja edad es descubrir que lo que te he dicho es cierto».

[2] Acerca la idea de la norma de la vida en Shakespeare, véase Lionel Trilling, *Sincerity and Authenticity*, Cambridge, Harvard University Press, 1972, pág. 39.

Suena razonable, pues ¿qué más sólido y real hay que esos entreñables momentos? Puedes prescindir de ellos y perseguir el viento... y acabarás teniendo eso: el viento. Sin embargo, la indignada respuesta de Antígona a su tío es: «¡Yo escupo a tu felicidad! Escupo a tu idea de vida».

El segundo ejemplo es de una obra de Arnold Wesker, *Roots* (1967). Una mujer joven, Beatie, quiere hallar sus raíces y desea que su familia la ayude en su búsqueda. ¿Pero a qué raíces se refiere? Después de todo, ella no está a la deriva en ciudades sin rostro; proviene de una familia de trabajadores agrícolas y ha mantenido sus vínculos con la granja y su cultura popular. En una pelea con su madre, Beatie le grita:

> Dios del cielo, Madre, vives en el campo, pero no tienes ninguna-ninguna-ninguna majestad. Pasas el tiempo entre verdes campos, cultivas flores y respiras aire fresco y no tienes ninguna majestad. Tu mente está atestada de tonterías y te excluyes del mundo. ¿Qué tipo de vida me diste?

La heroína de Wesker avanza a tientas hacia la idea de que tener raíces no es simplemente una cuestión de quedarse quieto y conocer el propio linaje, sino más bien una cuestión de expandir la conciencia. Tener raíces es ser consciente no solo de lo que la propia familia ha hecho, sino también de lo que la humanidad ha hecho. Estar entre verdes campos y respirar aire fresco es suficiente para las vacas, pero no para los seres humanos, y ciertamente no es suficiente para ella. Beatie quiere algo a lo que llama «majestad», una vida que se corresponda a su estatus humano.

3
La ciudad*

La ciudad tiene la majestad que se consigue separándose lo máximo posible de las ataduras de la Tierra. La ciudad comenzó como un intento de llevar el orden y la majestad del cielo a la Tierra, y de allí procedió cortando con sus raíces agrícolas, civilizando el invierno, convirtiendo la noche en día y disciplinando el sensual cuerpo humano en aras del desarrollo de la mente. Los humanos han hecho todas esas cosas para que, en la ciudad, uno pueda experimentar las alturas y las profundidades, en una palabra, lo sublime.

1. Trayendo el cielo a la Tierra

Históricamente, el origen de la ciudad —me refiero a la ciudad en mayúsculas, no a una simple agrupación de población alrededor de un mercado— estaba estrechamente

* Este capítulo es una version revisada de mi ensayo «The City: Its Distance from Nature», publicado en *Geographical Review* 68, núm. 1, 1978, págs. 1-12. Doy gracias a la American Geographical Society por el permiso para reproducir este material.

ligado al ascenso de la casta clerical y de la realeza y, con ello, al auge de los centros rituales. Estos centros estaban orientados hacia el cielo, el Sol, la Luna, las estrellas y otras hierofanías celestes y no, como en los tiempos neolíticos, hacia abajo, hacia los espíritus de la Tierra. Primero con los centros rituales y más tarde con la ciudad, los horizontes humanos se expandieron más allá de lo local y lo efímero hacia el cosmos y sus ordenados ciclos. Los sacerdotes y los reyes creían que podían mediar entre el cielo y la Tierra e imponer la estabilidad del primero sobre la tendencia al caos del segundo. Estas ciudades tenían forma rectangular, con las cuatro esquinas orientadas hacia los puntos cardinales, como Dur Shattukin (721-705 a. C.) y Borsippa (604-561 a. C.), o con los cuatro lados orientados hacia los puntos cardinales, como en las históricas ciudades de China.

¿A qué se parece una ciudad cósmica y cómo trasciende las limitaciones de la biología y de la tierra? Voy a poner como ejemplo la ciudad cósmica china, porque se sabe más de ella que de cualquier otra ciudad cósmica. En el *Zhou Li* (*El libro de los ritos*, siglo II a. C.) se conserva un esbozo de un plano ideal. «La ciudad capital es un rectángulo de nueve *li* cuadrados. Cada lado del muro tiene tres puertas. El altar de los ancestros está a la izquierda [este], y el de la Tierra, a la derecha [oeste]. La vida cortesana tiene lugar enfrente y el mercado, detrás»[1]. El emperador está sentado en el trono de la sala de audiencias en el centro de la ciudad y el centro no es solo una posición en el espacio horizontal, sino que también connota altura. El emperador mira hacia el sur, sobre la avenida principal norte-sur (la *axis-mundi*), hacia el mundo humano.

No se trataba de un plano utópico, sino real, puesto que cuando China se reunificó en el año 589 a. C., el funda-

[1] Edouard Biot, *Le Tcheou Li*, Paris, 1851, vol. 2, págs. 554-555.

dor de la nueva dinastía (Sui) decidió construir su capital, Ch'ang-an, acorde con la antigua prescripción. La empresa requería empezar casi de cero, lo que significaba que había que nivelar colinas, desviar arroyos y eliminar aldeas, es decir, hacer *tabula rasa* de todo lo que se vinculaba a la tierra y sus humildes formas de vida. Los astrónomos midieron la sombra del Sol del mediodía en sucesivas jornadas y observaron la Estrella Polar de noche para llegar a mediciones precisas de las murallas de la ciudad, orientadas hacia las cuatro direcciones. Cada una de las murallas tenía tres puertas, que representaban los tres meses del año. La puerta principal del sur del palacio y de la ciudad administrativa se llamaba Pájaro Bermellón, un símbolo *yang* de la energía solar. La puerta principal de la muralla este se denominaba Brillo de Primavera, evocando la dirección de la salida del Sol, el lugar donde el nuevo calor de la primavera emergía después de las tinieblas y el frío del invierno. La puerta principal a lo largo de la muralla sur se llamaba Fénix Rojo, la rojez del verano y del Sol de mediodía. La puerta principal a lo largo de la muralla oeste se llamaba Tigre Blanco y tenía relación con la puesta de Sol, el caer de las hojas y la estación otoñal, que significaba la proximidad de la muerte. La puerta principal a lo largo de la muralla norte se llamaba Serpiente Hibernante, el lugar de la oscuridad y el frío. Como ya se ha comentado, el emperador miraba desde su trono hacia el sur, hacia el mundo de la gente ordinaria. En una audiencia imperial, los funcionarios civiles entraban en el patio por el este y los oficiales militares, por el oeste. La espalda del emperador daba al norte, que era un espacio profano, y allí se localizaba precisamente el mercado[2].

[2] Arthur F. Wright, *The Sui Dynasty: The Unification of China, A.D. 581-617,* New York, Knopf, 1978, págs. 87-88; Arthur F. Wright, «Sym-

¿Qué debió ver un aldeano al entrar en Ch'ang-an? ¿Qué aprendería y cómo se alteraría su visión del mundo? Lo pregunto porque, si estuviera alerta y fuera alguien despierto y de amplias miras, su mundo se abriría fundamentalmente de la misma manera que para un individuo de cualquier período histórico premoderno que hubiera transitado del campo a la ciudad, de la pequeña a la gran escala y de una vida rutinaria y reconfortante a otra más compleja, cambiante e intensa.

Por ejemplo, un viajero entrando en el Ch'ang-an de la dinastía Tang a través de la puerta principal se vería abrumado por las multitudes, estimadas en alrededor de un millón, y, todavía más, por la diversidad étnica de la población. Los extranjeros incluían no solo a los árabes, persas e hindúes, quienes normalmente se encontraban en el sur, sino también a aquellos del norte y del oeste, es decir, turcos, uigures, tocarios, sogdianos, sirios, tártaros y tibetanos. En su apogeo, no menos de dos mil empresas comerciales extranjeras hicieron negocios dentro de las murallas de la ciudad. Por supuesto, no todos los extranjeros venían a comerciar: muchos se sentían atraídos por la cultura de la ciudad, por la Academia Nacional, por ejemplo, que, a finales del siglo VII presumía de ocho mil estudiantes, de los cuales la mitad eran chinos y la otra mitad coreanos, japoneses, tibetanos y del Asia Central. En otras palabras, el viajero se encontraría a sí mismo inmerso en un mundo cosmopolita[3].

El cosmopolitismo, en el sentido que se utiliza aquí, tiene un significado radicalmente diferente del que he pro-

bolism and Function: Reflections on Ch'ang-an and Other Great Cities», *Journal of Asian Studies* 24, núm. 4, 1965, págs. 667-69.

[3] Edward H. Schafer, *The Golden Peaches of Samarkand*, Berkeley, University of California Press, 1963, pág. 15.

puesto antes, esto es una ordenada y geométrica realidad modelada basándose en el orden percibido del cosmos. Para alguien del campo, ambos significados habrían representado una gran novedad. Esa persona se encontraría, por un lado, con las multitudes pintorescas y, por el otro, con la geométrica y austera planificación urbana, con sus calles rectilíneas y sus magníficos edificios. Con el tiempo, su sentido de lo sobrenatural también habría cambiado, pasando del lugar al espacio, de un sentimiento de lo numinoso en localidades particulares como un árbol, un pozo, una esquina particular de la calle, a un sentimiento de lo numinoso en el espacio tal como viene definido por los puntos cardinales y por el ciclo estacional de primavera, verano, otoño e invierno.

2. Rompiendo con los vínculos agrícolas

Como he argumentado, lo romántico es el impulso de ir más allá de la norma, más allá de lo que es natural y necesario, y nada es más natural y necesario para los seres humanos que conseguir su sustento a través de la agricultura. En la medida en que la ciudad se distancia de la agricultura, es romántica, atolondradamente quizá, pero es que lo romántico nunca es sensato. A continuación esbozaré la historia de la ruptura de la ciudad con la agricultura, un proceso que empezó en la antigua Mesopotamia y China. En aquel entonces las ciudades no se consideraban zonas densamente urbanizadas de comercio bullicioso; la ciudad era concebida, más bien, como el cosmos, la ordenada totalidad de las cosas, lo que incluía también, si era el caso, a las granjas y aldeas. Las lenguas sumerias y acadias no distinguían entre aldea y ciudad: a ambas las llamaban *uru* en sumerio y *alu* en acadio. Y, puesto que el suministro de comida era una preocupación constante, en una típica ciudad sumeria había

siempre, junto al núcleo urbanizado, un recinto cerrado de granjas, rediles de ganado, campos y jardines[4].

La ciudad tradicional china es sorprendentemente rural. Ch'ang-an, la capital de la dinastía Han, es un buen ejemplo de ello. Está subdividida en 160 distritos o *li,* que hoy día significa «una milla», pero que antaño significó «aldea» o «caserío.» El hecho de que se usara la palabra *li* sugiere que Han Ch'ang-an estaba lejos de ser urbanizada y que grandes extensiones dentro de sus muros eran campo abierto. Cientos de años más tarde, Ch'ang-an seguía siendo la capital, esta vez del imperio Tang. Su plano básico se volvió más geométrico. Calles anchas, formando una cuadrícula rectilínea, debieron de parecer impresionantes y aun así ocupaban solo el 19 por ciento del recinto amurallado. Como mínimo, un tercio de la parte sur de la ciudad se dedicaba a la agricultura y contaba también con un parque. Llevó tiempo, por supuesto, que la gente y los negocios llenaran este espacio, pero ello no explica que un porcentaje tan alto de la ciudad fuese rural. Como una muestra de la necesidad de Ch'ang-an de asegurarse el suministro de comida, especialmente durante tiempos de crisis, un decreto del año 932 prohibió la construcción en ciertos distritos[5]. Y ello perduró hasta hace muy poco, puesto que en la década de 1920 cualquiera que entrara en una ciudad china por la puerta late-

[4] La sección sobre la ciudad se basa en mi artículo «The City: Its Distance from Nature», *Geographical Review* 68, núm. 1, 1978, págs. 1-12.; A. Leo Oppenheim, *Ancient Mesopotamia,* Chicago, University of Chicago Press, 1974, págs. 115-16.

[5] Etienne Balazs, *Chinese Civilization and Bureaucracy,* New Haven, Yale University Press, 1964, pág. 68; Ping-ti Ho, «Lo-yang, A.D. 495-534: A Study of Physical and Socio-Economic Planning of a Metropolitan Area,» *Harvard Journal of Asiatic Studies* 26, 1966, págs. 52-101; referencia en 69 y 81.

ral veía no solo una concurrida calle bordeada de tiendas, sino también campos, huertos y estanques con patos.

Las ciudades de la Europa medieval eran mucho más pequeñas que las coetáneas chinas. Su forma característica también era diferente, siendo la típica la estrella de mar. Desde el núcleo de la población, constituido por la iglesia, el ayuntamiento y la plaza del mercado, partían calles bordeadas de tiendas y viviendas. Los espacios triangulares abiertos entre ellas estaban llenas de granjas y huertos. La forma de estrella de mar permaneció durante mucho tiempo y todavía se podía encontrar en pleno siglo XIX[6]. En cuanto a la importancia de la agricultura, véase el caso de Coblenza:

> En Coblenza, en la segunda mitad del siglo XIII, el trabajo dentro de las murallas de la ciudad tuvo que abandonarse durante la época de las cosechas a causa de la falta de trabajadores; en Fráncfort, en el año 1387, la ciudad empleó a cuatro pastores y seis guardias y en el siglo XV se promulgó una ley muy estricta que se prohibía que los cerdos corrieran por las calles de la ciudad. Incluso en las grandes urbes encontramos una amplia población dedicada a la agricultura. La cría de ganado y la horticultura eran actividades que tenían lugar junto con la manufactura y el comercio; en general, las primeras se ubicaban ante las puertas de la ciudad y también dentro de la ciudad, en las áreas que se hallaban más cerca de las murallas[7].

[6] Howard Saalman, *Medieval Cities,* New York, Braziller, 1968, págs. 24-25, 40.

[7] Dana Carleton Munro and George C. Sellery, *Medieval Civilization,* New York, Century, 1910, págs. 362-363; traducido de Karl Lamprecht, *Deutsche Geschichte,* Berlin, R. Gaertners, 1896, vol. 4, págs. 211-217.

El Londres de Shakespeare ocupaba una milla cuadrada y estaba habitada por unas 100,000 personas. Era una apacible población rural con muchas huertas y amplios campos verdes a tocar de las calles atestadas de gente. Hasta en medio de la ciudad pájaros cantores y flores silvestres hacían que la naturaleza les pareciera próxima a los londinenses. Por su parte, al otro lado del Canal, muchos parisinos de finales del siglo XVIII aún se dedicaban a actividades agrícolas como la horticultura y la cría de conejos. «En el París Revolucionario», escribió Richard Cobb, «los pollos se encontraban tan a gusto como los canarios en los pisos superiores. A menudo había que informar al *commissaire* de las macetas de flores que caían de los áticos y las propias calles estaban llenas de animales de tiro, conducidos por tipos rústicos»[8].

Uno espera que tales intrusiones del campo en la ciudad se dieran antes de la Revolución Industrial, pero ¿qué hay de las ciudades industrializadas del siglo XIX? De los escritos de los reformistas y novelistas ingleses (particularmente Charles Dickens) se obtiene una imagen de abarrotadas conejeras, medio enterradas en la suciedad industrial, que muestran pocos indicios de actividad rural. La imagen popular es engañosa, ya que, de acuerdo con H. J. Dyos y Michael Wolff,

> En el siglo XIX ninguna ciudad inglesa había cortado sus conexiones rurales. En las ciudades más grandes todavía se llevaba a cabo una extensiva agricultura de patio trasero. No estamos hablando de media docena de gallinas en un gallinero hecho de cajas de jabón, sino de establos de vacas, rediles de ovejas, pocilgas de cerdos

[8] Norman G. Brett-James, *The Growth of Stuart London*, London, George Allen & Unwin, 1935, págs. 27-28; Richard Cobb, *The Police and the People: French Popular Protest, 1789-1820*, London, Oxford University Press, 1970, pág. 223.

> encima y debajo del suelo, dentro y fuera de las viviendas y de las calles, en cualquier sitio donde esta fábrica-granja podía hacerse funcionar[9].

A medida que la población continuaba creciendo y el espacio abierto disminuyendo, las ciudades buscaron una solución al abarrotamiento a través del sistema de adjudicaciones, pequeñas parcelas de terreno dentro y fuera de los límites de la ciudad donde los habitantes podían cultivar vegetales y flores los fines de semana. Birmingham los tuvo en los primeros años de la década de 1800[10]. Otras ciudades en Gran Bretaña y Europa lo imitaron. En Alemania, la asignación de adjudicaciones empezó en la década de 1870 y continuó durante un siglo. Se convirtió en un fenómeno muy popular y pronto la imagen de granjas en miniatura rodeando las ciudades alemanas se hizo muy común[11]. En cuanto a América del Norte, los centros de sus metrópolis difícilmente pueden ser más artificiales. Desde un punto de vista elevado, no se ve nada más que edificios, calles y aparcamientos. Un académico llegó a sugerir en una revista tan respetada como *Science* que, en una ciudad como Los Angeles, cuyos habitantes estaban tan alejados de la naturaleza, los árboles bien podían ser de plástico[12].

[9] H. J. Dyos and Michael Wolff, «The Way We Live Now», en H. J. Dyos and Michael Wolff (eds.), *The Victorian City: Images and Realities,* London, Routledge & Kegan Paul, 1971, vol. 2, págs. 893-907, referencia en 899.

[10] Conrad Gill, *History of Birmingham,* London, Oxford University Press, 1952, vol. 1, págs. 123-124.

[11] Robert E. Dickinson, *The West European City,* London, Routledge & Kegan Paul, 1961, pág. 259.

[12] Martin H. Krieger, «What's Wrong with Plastic Trees?», *Science,* 179, 1973, págs. 446-455.

Aun así, la necesidad de contacto con la naturaleza de ningún modo ha desaparecido. Es verdad que un paseo en el parque no es la respuesta, porque se necesita algún tipo de contacto más directo e intenso, como cuando uno practica la agricultura. ¿Pero dónde puede tener lugar? ¿Dónde puede encontrarse tierra? La solución del *New Yorker's* es el huerto en el tejado. Hacia 1950, varios miles de neoyorquinos —algunos ricos, otros pobres— usaron su rastrillo y su azada de miniatura para cultivar sus parcelas de *skyline*. El *New York Times* informó en 1958 que el más entendido en agricultura en azoteas era un escritor *freelance* sobre horticultura. «Tiene más de 2,000 plantas en el undécimo piso del 1394, Lexington Avenue, cerca la Calle 92. Su cultivo incluye higos, bananas, fresas, melocotones, cerezas. Mantiene un montón de rico compuesto de mantillo de hojas y sobras de la cocina»[13].

Estos fueron los primeros pasos de la agricultura urbana de nuestro tiempo, estrechamente asociada al culto a los productos locales, más sanos y gustosos. Dicho culto surgió, a su vez, del ascenso de la conciencia ecológica y social y de la aversión a los productos producidos químicamente en masa, propios de la economía global. Élites urbanas de ciudades tales como Nueva York, Londres, París, Chicago, Detroit, Los Angeles y Milwaukee dirigieron el movimiento. Sus experimentos en agricultura urbana eran ecológicamente y técnicamente sofisticados, tratando de aprovecharse de los microhábitats de una ciudad para producir, por ejemplo, miel y vino, introduciendo tecnologías tan innovadoras como la acuaponía, y conservando mé-

[13] Meyer Berger, «Rooftop Gardeners Bring Forth Blossoms High Above a City of Stone and Steel», *New York Times*, 23 de abril, 1958; reproducido en Anselm L. Strauss, *The American City: A Sourcebook of Urban Imagery,* Chicago, Aldine, 1968, págs. 385-86; David Owen, «Green Manhattan», *New Yorker*, 18 octubre, 2004, págs. 111-123.

todos tradicionales tales como la vermicultura y la siembra de múltiples cultivos compatibles[14]. Hay un indudable elemento de nostalgia en la agricultura urbana. Aunque producir alimentos en sí no es nada romántico, este mirar hacia atrás en busca de una forma de vida más sana sí que lo es. La agricultura orgánica, después de todo, puede ser agotadora y dura para gente con tan solo una leve artritis. J. R. R. Tolkien no la menciona tampoco en la apacible Tierra Media de los hobbits.

3. Civilizando el invierno

La ciudad protege a los seres humanos de los caprichos de la naturaleza. En los trópicos, la necesidad de tal protección es mínima, como también sucede en la estación cálida de las latitudes medias. El verano permite que la gente se comporte de manera natural: es el momento del año en el que pueden trabajar o jugar en el campo. El invierno les devuelve a la sociedad urbana y a los refugios de artificio. Las estaciones de la ciudad son, pues, el reverso de aquellas en verano. Las plazas públicas y las calles llegan a su propio invierno cuando el campo yace dormido y desértico. En China, durante la dinastía Zhou (1027-256 a. C.), las familias estaban organizadas en grupos que dejaban su ciudad fortificada a principios de verano, trabajaban y vivían en el campo durante el verano y volvían a la ciudad después de la cosecha. Wolfram Eberhard escribió: «Este tipo de acuerdo implicaba una clara divsión del año en dos partes: la vida de invierno en la ciudad y la de verano en el campo… La constante interacción del Ying y Yang en la filosofía china

[14] Jennifer Cockrall-King, *Food and the City: Urban Agriculture and the New Food Revolution*, Amherst, MA, Prometheus, 2012.

reflejaba este modo de vida dualista»[15]. Lewis Mumford nos recordó que en sus orígenes las ciudades griegas tampoco perdieron nunca sus estrechos lazos con el campo: hubo, dijo, «un éxodo de fuera adentro y de dentro afuera acorde con las estaciones». La prolongada Guerra del Peloponeso (431-404 a. C.) interrumpió este movimiento de marea. Muchos campesinos, encerrados dentro de las murallas de la ciudad, echaban de menos sus granjas y se quejaban amargamente[16]. En el siglo I, las funciones públicas (actos, eventos públicos) en Roma se redujeron durante los meses de verano. Los juzgados estaban cerrados en julio. En primavera, los romanos acaudalados abandonaban la casa de la ciudad y se iban a la casa de campo y, cuando el calor del verano se hacía insoportable, buscaban la frescura a orillas del mar. Permanecían en la casa de campo durante la estación otoñal y volvían a la casa de la ciudad cuando se acercaba el invierno[17].

La migración estacional se siguió practicando en las ciudades renacentistas. Un vecino próspero de Florencia tenía una residencia en la ciudad, una tienda donde trabajaba y una casa de campo o una granja en los alrededores. Si era un comerciante, tendría una propiedad fuera de las murallas de la ciudad que le proveería de verduras, vino, aceite, forraje y madera. Los florentinos eran urbanitas sofisticados en invierno y señoritos de campo en verano. Los inviernos, que podían ser fríos y crudos entre Navidad y el día de Reyes, eran recibidos con una vivaz respuesta cultural en forma de actividades religiosas. «Miles de ciudadanos entraban cada

[15] Wolfram Eberhard, *Conquerors and Rulers: Social Forces in Medieval China,* Leiden, E. J. Brill, 1965, págs. 35-36.

[16] Lewis Mumford, *The City in History,* New York, Harcourt, Brace & World, 1961, pág. 128.

[17] Ludwig Friedlander, *Roman Life and Manners under the Early Empire,* New York, Barnes & Noble, 1968, vol. 2, pág. 193.

noche en tropel durante la Cuaresma para escuchar los sermones de los predicadores famosos. En cada fiesta religiosa se ofrecía una ceremonia pública en la que ambos, el clero y el laicado, participaban»[18]. La primavera era el tiempo más animado en la Florencia renacentista, tal y como lo es ahora: los comerciantes estaban deseosos por hacer negocios, los peregrinos de camino a Roma llegaban a raudales y los carteristas se acercaban las multitudes. El verano era la temporada baja. Los patricios florentinos dejaban la ciudad y se iban a sus casas de campo, de donde volvían a finales de septiembre o principios de octubre[19].

La *fermeture annuelle*, o «cierre anual», también tiene lugar en Francia, y para los enjambres de turistas que llegan a París en agosto, los desalentadores carteles de cierre por vacaciones están por todas partes. París, como tantos otros centros metropolitanos, es abandonado por sus nativos en verano. La vida cultural se reduce a un programa de mínimos, adecuado al ambiente de la temporada y al gusto poco sofisticado de los embobados visitantes. En una edición especial de la *Saturday Review*, el editor, Horace Sutton, afirma solemnemente en la introducción titulada «Ciudades en Invierno»:

> Las ciudades retoñan con los primeros vientos fríos. Los bosques urbanos son el fenómeno inverso de los árboles y las flores. Brotan con plumaje cuando llega el invierno, pues es entonces, entre los copos y las ráfagas, cuando los compradores apuran y las tiendas florecen en bazares luminosos... Las ciudades, en invierno, se nutren del calor del café, alimentado por la ilusión expectante de las audiencias antes de que suba el telón. Los

[18] Gene A. Brucker, *Renaissance Florence*, New York: Wiley, 1969, 44.
[19] Ibíd., 43.

> museos estallan en flor con efervescencia. Civilizaciones antiguas se arrastran de los almacenes y se reúnen en galerías como fragmentos de clanes remotos llamados a reunirse por los tambores tribales que solo oyen sus asistentes[20].

En granjas aisladas y pequeñas poblaciones, el invierno es un estado de sitio del que la gente busca la liberación en la primavera. No es así en las bulliciosas metrópolis. En la ciudad de Nueva York, dice Richard Eder, no es en primavera cuando la gente piensa para sí: «Bueno, ya hemos pasado otro año». Esto ocurre alguna tarde de finales de otoño, cuando el aire se ha vuelto muy claro y, de repente, nos llega el olor a castañas asadas justo al norte de la catedral de San Patricio. La ciudad vive en contraposición con la naturaleza: el frío, no el calor, es lo que le da vida. Es durante el otoño y el invierno cuando el sentido de renovación se halla en su punto álgido. Solo hace falta ver lo que pasa en Nueva York. El Soho, el distrito de *lofts* debajo de Greenwich Village, es un nuevo centro cultural, con galerías de arte, teatros experimentales, bares que sirven hamburguesas y una agreste elegancia *chic*. Lo que una vez fueron las deprimentes calles laterales de la Primera y la Segunda Avenidas están ahora entre las más animadas y atractivas de la ciudad. Incluso el Hell's Kitchen, sin dejar de ser sombrío, empieza a mostrar cierto brillo aquí y allá. Nueva York sigue regenerándose a sí misma[21].

Estas observaciones se hicieron en los años 70. Treinta y cinco años más tarde, los detalles cambian, pero la inver-

[20] Horace Sutton, «Cities in Winter [Introduction]», *Saturday Review*, January 8, 1977, 11.

[21] Richard Eder, «New York», *Saturday Review*, 8 de enero, 1977, págs. 25-28.

sión estacional —la ciudad cobrando vida cuando la naturaleza duerme— permanece. Ha sido parte de la experiencia humana durante tanto tiempo que lo damos por sentado, olvidando cuán ingenuo y antinatural es un paso como este. Pero mucho más audaz —y mucho más reciente— es la conquista de la noche.

4. Conquistando la noche

En la Tierra, el caos primordial está simbolizado por tres elementos: el páramo, el agua y la oscuridad. El reto de imponer el orden en el páramo se afrontó cuando los muros que definen el espacio humanizado se construyeron hace unos ocho o nueve mil años. La conquista de los pantanos y las marismas fue más difícil y exitosa a gran escala solo en el período histórico: piénsese el dolor de cabeza que supusieron las Lagunas Pontinas a los etruscos y a los romanos. De los tres elementos, la oscuridad demostró ser el más difícil de superar. Velas y lámparas de aceite, ya en uso cuando se construyeron las pirámides, permanecieron siendo la forma más común de iluminación hasta las cercanías del siglo XIX. Estos dispositivos avanzaron muy poco en la lucha contra la oscuridad. Sí representó un gran avance la introducción de la luz de gas en el siglo XIX, aunque deberemos esperar hasta el siglo XX, con la generalización de la electricidad, para poder afirmar taxativamente que los humanos son capaces de alterar otro ritmo fundamental de la naturaleza, el ritmo diurno.

Hoy día medimos la sofisticación de una ciudad por la calidad de su vida nocturna, olvidando lo reciente que esta es. La Roma Imperial, una ciudad de inmenso tamaño y esplendor, se sometía al dictado del día y de la noche al igual que cualquier ciudad provincial. Jérôme Carolina escribió:

> Cuando no había Luna, sus calles se sumían en una oscuridad impenetrable. No las iluminaba ninguna lámpara de aceite, no había antorchas colgadas de las paredes; ni lámparas en los dinteles de las puertas, salvo en ocasiones festivas... En tiempos normales la noche caía sobre la ciudad como la sombra de un gran peligro, difusa, siniestra y amenazante. La gente se refugiaba en sus casas, se encerraba en ellas y bloqueaba la puerta. Las tiendas se quedaban mudas, las cadenas de seguridad bloqueaban las puertas, los postigos de los pisos se cerraban y las macetas de flores se retiraban de las ventanas que habían adornado[22].

En la China imperial, como en la Europa medieval y la temprana América colonial, se imponía el toque de queda después del anochecer. El toque de queda protegía a los ciudadanos de los peligros del fuego y de los extranjeros. A pesar de la imagen que tenemos sobre la vida tan bulliciosa en las ciudades preindustriales, lo cierto es que, en muchos casos, toda actividad pública y al aire libre cesaba con el tañido de la campana del toque de queda. La noche pertenecía a la esfera biológica y privada. Era el momento de reponerse y entretenerse en la privacidad del hogar. Esto era así incluso en la Florencia renacentista, un lugar de alta cultura y arte. Solo ocasiones excepcionales justificaban la iluminación después del anochecer. En China, estas eran las celebraciones del año nuevo y el cumpleaños del emperador. En la antigua Roma, la celebración de las *Floralias*, de noche, reclamaba una iluminación espectacular. En unas pocas ciudades, como Antioquía en el siglo IV, la iluminación nocturna era algo habitual y un motivo de orgullo para

[22] Jérôme Carcopino, *Daily Life in Ancient Rome,* New Haven, Yale University Press, 1940, pág. 47.

sus habitantes[23]. En China, Hangzhou se quedaba a oscuras después del anochecer, excepto en la Vía Imperial, a lo largo de la cual tiendas y puestos de comida, iluminados por faroles, seguían con su ajetreada actividad. Los mongoles invadieron la capital, Song, en 1276 y pusieron fin a su vida nocturna imponiendo un estricto toque de queda[24].

Pocas ciudades premodernas trataron de extender el día en la noche. La norma era vivir acorde con el horario solar. El París del siglo XVI ni podía soñar en convertirse en «la Ciudad de las Luces». Los esfuerzos por persuadir a los parisinos que vivían en las plantas bajas de las casas para que mantuvieran velas en sus ventanas durante las primeras horas del anochecer no tuvieron demasiado éxito. El primer impulso notable para conseguir una iluminación eficiente llegó en el año 1667, cuando Gabriel Nicolas de la Reynie —el poderoso teniente de la policía de París— ordenó que se colgaran unos 6.500 faroles a lo largo de las calles. Hacia finales del siglo XVII las velas iluminaban unas sesenta y cinco millas de calles de la ciudad durante los meses de invierno[25]. En cuanto a Londres, en 1662 una ley del Parlamento requería que cada hogar cuya casa diera a la calle colgara una vela suficientemente larga como para que estuviera encendida desde el anochecer hasta las nueve de la noche, horario que en 1716 se alargó hasta las once de la noche entre la fiesta de san Miguel y el Día de la Anunciación. La iluminación mejoró, pero Londres seguía sin lámparas ni linternas durante 247 noches al año. Las propias lámparas eran demasiado débiles para proyectar suficiente luz y la

[23] Friedländer, *Roman Life and Manners under the Early Empire*, pág. 13.

[24] Jacques Gernet, *Daily Life in China on the Eve of the Mongol Invasion, 1250-1276*, London: George Allen & Unwin, 1962, pág. 36.

[25] Leon Bernard, *The Emerging City: Paris in the Age of Louis XIV*, Durham: Duke University Press, 1970, págs. 161-66.

gente que se atrevía a salir de noche, a pie o en carruaje, aún tenía que ser guiada por un *linkboy*, un chico con antorcha que se alquilaba para iluminar el paso[26].

Las autoridades de ciudades como París, Ámsterdam, Hamburgo y Viena consideraban las largas y oscuras noches de invierno como un desafío para el orden social. Trataban de disuadir el hurto y otros delitos menores promoviendo el uso de velas y lámparas de aceite. Estos recursos, sin embargo, no eran muy eficaces. La efectividad real llegó con la instalación de lámparas con alumbrado de gas. Londres experimentó con ellas por primera vez en 1807. Se propagaron bastante rápido en Europa y los Estados Unidos, pero no sin protestas. Un argumento en su contra era que, de hecho, una mejor iluminación ayudaba a los malhechores a hacer su trabajo. Los ciudadanos de Birmingham creían que si su índice de criminalidad era inferior al de Londres era porque su ciudad estaba más oscura. En 1816, un periódico de Colonia se opuso al alumbrado de gas con el argumento de que facilitaba que la gente saliera de noche, se embriagara y cometiera fechorías al disminuir el miedo a las noches oscuras. Además, la luz de gas transgredía las leyes de Dios y la naturaleza. «La iluminación artificial», editorializó el periódico, «es un intento por interferir en el plan divino del mundo, que ha predeterminado las tinieblas durante la noche»[27].

La ciudad ofrecía entretenimiento. A los antiguos griegos les encantaba el teatro; a los antiguos romanos, espectáculos de todo tipo. ¿Cuándo tenían lugar? Con pocas

[26] Walter Besant, *London in the Eighteenth Century*, London, Adam & Charles Black, 1903, págs. 91-93.

[27] William T. O'Dea, *The Social History of Lighting*, London, Routledge & Kegan Paul, 1958, 98; Gill, *History of Birmingham*, 157; Matthew Luckiesh, *Artificial Light: Its Influence upon Civilization*, New York, Century, 1920, 158.

excepciones, tenían lugar en las horas diurnas o en claras noches iluminadas por la Luna. Las obras de teatro religiosas podían empezar tan temprano como a las 4:30 de la mañana. Algunas eran tan largas que precisaban de varias tardes. En España, durante los siglos XVI y XVII, se exigió que las funciones terminaran al menos una hora antes de la caída de la noche. Esto significaba que, en las temporadas de otoño e invierno, las piezas podían empezar a las dos de la tarde. En Inglaterra, no obstante, la hora de inicio mostró una progresión constante hacia horas más tardías. Durante el período de la Restauración, era a las 3 o 3:30; «hacia 1700, se había desplazado a las 4 o 5; entre 1700 y 1710, el tiempo variaba de 5 a 6; después de 1710, la hora usual era las 6; hacia el último cuarto del siglo XVIII, se fijó en las 6:16 o 6:30»[28].

La llegada de la luz eléctrica hizo posible, finalmente, la conquista de la noche. Las actividades públicas ya no dependían del Sol. El crepúsculo presagiaba no la retirada, sino un nuevo estallido de vida en los boulevards intensamente iluminados, que pasaron a ser conocidos como «las grandes vías blancas». En el siglo XX ninguna ciudad podía reivindicarse como cosmopolita y glamurosa sin una vigorosa vida nocturna. No podía haber romanticismo cuando los párpados se cerraban con la puesta del Sol. He aquí la impresión de Elizabeth Hardwick, de Boston, en los años 50:

> En Boston hay una ausencia total de la desenfrenada belleza eléctrica de Nueva York, del maravilloso torrente de gente en taxis al ponerse el Sol, de las grandes avenidas y calles, de los restaurantes, teatros, bares, hoteles, *delicatessen*, tiendas. En Boston, la noche cae de manera

[28] Oscar G. Brockett, *History of the Theatre,* Boston, Allyn & Bacon, 1977, págs. 201, 297.

> increíblemente provinciana. Las vacas vuelven a casa, las gallinas entran en el gallinero y la pradera yace oscura. Casi todo bostoniano está en su casa o en casa de alguien, cenando y disfrutando de la privacidad doméstica y social. La «pequeña y agradable cena», por la que el bostoniano vendería su alma[29].

A mediados del siglo XX, Boston carecía de *glamour*. ¿Pero qué es el *glamour*? El significado de la raíz de la palabra es *mágico*. Una metrópolis moderna, por más deficiente que sea su apariencia durante el día, se transforma al anochecer en un descarado universo de luces brillantes con un simple encender de interruptores. Por su parte, la gente intercambía su personalidad rutinaria por máscaras más sofisticadas. En cines y teatros la imperfección de la vida ordinaria se sustituye por la claridad mágica de la pantalla y el escenario. La vida nocturna es innatural, puesto que, al igual que se desvanece el día, también debería hacerlo la conciencia humana. ¿Qué se gana con esta extensión y elevación de la conciencia?[30] ¿Qué se pierde? Antes de tratar esta cuestión, debería considerar primero los bajos fondos, el oscuro mundo que tanto sostiene como socava la resplandeciente y animada ciudad que se levanta por encima. Después de todo, la ciudad se apartaría de lo «romántico sublime» sin unos emocionantes bajos fondos.

[29] Elizabeth Hardwick, *A View of My Own*, New York, Noonday Press, 1962, pág. 150.

[30] Libros recientes acerca de la iluminación: A. Roger Ekirch, *At Day's Close: Night in Times Past*, New York, Norton, 2004; Craig Koslofsky, *Evening's Empire: A History of the Night in Early Modern Europe*, Cambridge, Cambridge University Press, 2010.

5. Los bajos fondos

Los bajos fondos tienen un sentido figurado y uno literal. El figurado se basa en la analogía con el cuerpo humano. Tal y como he señalado antes, desde la antigüedad clásica la cabeza del cuerpo humano ha sido considerada la fuente de la razón; y la parte baja, la fuente de la pasión. La razón alojada en la cabeza puede verse contaminada por los «vapores» que suben de abajo, y aun así la razón difícilmente puede ser efectiva sin la energía y la pasión de la parte baja. El cuerpo humano es, después de todo, uno. Para permanecer sano, el cuerpo debe expulsar sus desechos y sus vapores tóxicos. La analogía con la ciudad es obvia. La multitudinaria población urbana genera una asombrosa cantidad de basura que tiene que ser retirada para que la ciudad sea sana y habitable. El primordial y más antiguo dispositivo inventado para hacerlo a gran escala es la cloaca.

Uno de los grandes logros de la Roma antigua fue su red de alcantarillas, iniciada en el siglo VI a. C. y continuamente ampliada y mejorada, primero bajo la República y luego bajo el Imperio. Las cloacas (*cloacae*) se concibieron y construyeron a una tan gran escala que «en ciertos lugares un carro cargado de heno podía pasar por ellas con facilidad». Agrippa desviaba tanta agua del acueducto hacia ellas que se podía navegar en barco a través de su cauce. La construcción era tan sólida que la boca de la mayor y más antigua cloaca, «la Cloaca Maxima, todavía se puede ver abriéndose en el río al nivel del Ponto Rotto. Su arco semicircular, de cinco metros de diámetro, y sus dovelas de toba patinada (bóvedas de caliza calcificada) han desafiado el paso de dos mil quinientos años»[31].

[31] Carcopino, *Daily Life in Ancient Rome*, págs. 39-40.

La red de túneles subterráneos de Roma representó un temprano y notable avance. Sin embargo, fue en el siglo XIX cuando los túneles subterráneos alcanzaron la sublimidad en extensión geográfica y en inmundicia, magnificencia y horror. Victor Hugo estaba tan impresionado por los de París que les dedicó varios capítulos en detalle en *Los Miserables*. El viaje a su interior del héroe de la novela, Jean Valjean, era un viaje al infierno. Hugo evocó una pesadilla de «paredes empapadas y techos bajos, las miasmas y los peligros, el olor fétido, la oscuridad, el intenso agobio, las ominosas sombras de los criminales y los policías». El horror alcanzó el clímax cuando Jean Valjean pisó una hendidura de lodo y se hundió hasta los brazos en el cieno y el excremento[32].

El eje vertical sitúa el cielo «arriba» y el infierno «abajo». Hugo comulgaba con esta manera de pensar, pero también estaba influenciado por un nuevo giro, casi una inversión, que ve el inframundo como algo impresionante y, si no atractivo, sí al menos necesario. ¿Necesario para qué? Necesario para el mantenimiento del mundo de encima. Durante el período que va de 1852 a 1870, el Barón Georges-Eugène Haussman, prefecto del Sena bajo Napoleón III, transformó radicalmente París, abriéndola de modo que se convirtiera en la soleada ciudad de anchas y radiantes avenidas y bulevares que hoy conocemos. Pero también transformó el París subterráneo, instalando en casi todas las calles un desagüe para que se llevara las aguas residuales al Sena. Muy pronto, este subsuelo contendría mucho más que solamente agua y sistemas de desagüe: también habría espacio para el cableado eléctrico, las líneas de teléfono y los túneles de metro y de trenes. Se convirtió en un mundo en sí mismo

[32] Rosalind H. Williams, *Notes on the Underground*, Cambridge, MIT Press, 1990, pág. 82.

abarrotado de artefactos que servían a la reluciente ciudad que se levantaba por encima.

Dos corrientes de pensamiento alentaban esta visión optimista del mundo subterráneo. Una era la fantasía romántica, como la que aparece en las novelas de Jules Verne y Edward George Bulwer-Lytton. Verne, en *Viaje al centro de la Tierra* (1864), concebía el descenso hacia abajo no como un descenso hacia la penumbra, sino hacia la luz brillante, un indicio de su fe extraordinaria en el poder de la electricidad para conquistar las tinieblas, una vez se hubiera desarrollado totalmente. Bulwer-Lytton, en *Vril: El poder de la raza venidera* (1871), imaginó un paisaje subterráneo de extraña vegetación, lagos y arroyos bordeados por orillas artificiales, todo bajo una bóveda sin Sol, aunque iluminada. La otra corriente de pensamiento vislumbraba un vivaz mundo subterráneo que existía por derecho propio y no solamente como un soporte para la ciudad que se levantaba encima. Era solo una fantasía, pero posible. ¿Por qué? Porque los urbanistas y los ingenieros del momento tenían una gran fe en las tecnologías a su disposición; es más, creían que el mundo que querían construir, siendo subterráneo, no tendría que hacer frente a retos tales como las incertidumbres y las sacudidas de la naturaleza. Pero lo que más sostenía su optimismo era el hecho de que, a finales del siglo XIX, se había avanzado mucho en Londres y París en este terreno. Ambas metrópolis ya podían presumir de un mundo debajo de la superficie compuesto no solo de aguas residuales y cableado público, sino también de túneles de tren, ensenadas laterales para la reparación de los trenes y, sobre todo, confortables y bien iluminadas estaciones para los pasajeros de clase media[33].

[33] Ibíd., págs. 98-99.

6. Luz, literal y figurada

La luz disipa las tinieblas, expone la ignorancia. Su significado siempre ha tenido una dimensión intelectual y espiritual, como se desprende de la propia palabra «iluminación». La ciudad es un espacio de iluminación y lo fue mucho antes de la llegada de la luz artificial, o antes de que literalmente se volviera iluminada. El pensamiento político griego, seminal para gran parte del pensamiento occidental, está centrado en la ciudad o la ciudad-estado (*polis*). La ciudad se considera *el* ideal humano, *el* sitio donde la excelencia humana, moral e intelectual, es completamente realizable. ¿Por qué la ciudad? Porque es donde el habla se concentra en su máxima expresión. Las palabras nos hacen quienes somos. Nuestra integridad moral sube y baja en función de lo que decimos, o de lo que no decimos. Una elocuencia inspirada puede elevar el espíritu de un pueblo, ayudar a una persona a ser más valiente, generosa, piadosa o, como el discurso de Pericles lo demuestra, patriótica. Incluso palabras comunes pueden tener un poderoso efecto cuando se pronuncian en el momento y en el escenario adecuado. La ciudad, más que cualquier otro entorno, es rica en tales ocasiones y escenarios. El habla empleada con seriedad y sensibilidad es el camino a la probidad moral y a la verdad. No es extraño que Sócrates afirmara que nunca aprendía de «campos y árboles», sino del diálogo con sus conciudadanos humanos por la calle, en el mercado y en el gimnasio, o bajo el porche del templo de una ciudad[34].

Y hay más. La ciudad contiene edificios magníficos. Cuenta con la arquitectura, que es el tercer componente —aparte de la poesía y la música— de la trinidad. La construcción de un edificio, especialmente de carácter religioso, iba acom-

[34] Platón, *Fedro,* 230d.

pañada de rituales y de música. Además, los obreros podían cantar mientras trabajaban duro. Una relación aún más estrecha existía en el mundo occidental si tomamos en serio la mitología griega referida a un mago-poeta que reconocía un paralelismo entre los «números» de la música y la poesía, entre las proporciones y divisiones de la materia y el espacio y, por tanto, podía hacer piedras de música. Para los griegos, por otra parte, el poema y la ciudad —en su proporción, simetría y balance— encarnaban la razón[35]. Un ejemplo famoso es el Partenón. Su mole y materialidad hacían que pareciese que pesara sobre su pedestal de roca. Las bellas proporciones sirven precisamente para contrarrestar esta impresión y hacen que el edifico parezca que se eleve. Goethe ve la arquitectura como música congelada. ¿No verá la bella ciudad como una sinfonía congelada? En cualquier caso, yo percibo la cadencia y la fuerza de la música leyendo el canto de Wordsworth a Londres, escrito en 1802:

> Nada la tierra muestra más hermoso:
> lerda es el alma del que no repara
> en panorama tan majestuoso:
> el alba como prenda que llevara
> sobre sí la ciudad, nuda y serena,
> barcos, teatros, templos en la holgura
> del cielo abierto y de los campos, llena
> la luz de brillo y refulgencia pura;
> nunca con más belleza el Sol ha dado
> su resplandor primero a valle o loma,
> calma tan honda nunca he contemplado[36].

[35] George Steiner, «The City under Attack», en Robert Boyers y Peggy Boyers (eds.), *The Salmagundi Reader*, Bloomington, Indiana University Press, 1983, págs. 3-4.

[36] William Wordsworth, «Composed upon Westminster Bridge, september 3, 1802», traducción de José Luis Fernández Castillo.

Historiadores urbanos y geógrafos son reticentes a alabar una ciudad por miedo a parecer *naif*, pero también porque el elogio, a diferencia de la crítica, requiere una aptitud literaria que pocos tienen. Ada Louise Huxtable, una crítica de arquitectura, es una excepción. Cuando era estudiante en Roma, la llevaron a visitar una iglesia barroca y su plaza a la luz de la Luna y luego escribió:

> No tenía ni idea de que, en aquel entonces en que las ciudades podían ser tan devastadoramente bellas, las piedras pudieran ser tan sensuales, que los arquitectos se dedicaran a estos sublimes decorados del drama humano, que el espacio pudiera conmoverle a uno con tan fuertes emociones, que la arquitectura pudiera hacer los hombres mucho más grandes que la vida.

Incluso los sofisticados individuos de Manhattan pueden llegar a conmoverse profundamente. Los editores de la revista *New Yorker* comentan sobre la Quinta Avenida al anochecer:

> Teníamos la sensación de que las luces iluminaban un escenario de teatro y de que algo muy significativo estaba a punto de ocurrir. Algo dorado destelleaba desde el negro marco de la fachada victoriana de la librería Scribner's y unos oblicuos rayos de luz radiante daban a las profundidades de la tienda una dignidad sacrosanta capaz de rivalizar con la de St. Patrick. Cada pulgada de cristal o metal visible irradiaba un bruñido rosáceo. Los postes de los semáforos resplandecían como un tesoro y los ordinarios escaparates de zapatería parecían vitrinas de joyero. Los edificios nunca se habían mostrado a sí mismos de manera tan intensa. La rojez se empapaba profundamente para exagerar texturas y parches de luz y sombra, mientras que los contornos distintivos y las

> almenas excéntricas quedaban grababas en el aire violeta[37].

La ciudad ofrece belleza y algo más: lo sublime, una experiencia enriquecedora surcada de estrés y dolor, puesto que la ciudad no solo es vida y luz, sino también muerte y tinieblas. Wordsworth invitó a Charles Lamb a visitarle en el Lake District. Lamb rechazó la invitación, respondiendo de mala gana:

> He pasado todos mis días en Londres hasta que he cogido tanto cariño y tan intenso por lo local como cualquiera de vosotros, montañistas, podéis haber cogido por la muerta Naturaleza. Las tiendas iluminadas de las calles Strand y Fleet; los innumerables comercios, comerciantes y clientes, carros, carruajes, teatros; todo el bullicio y la maldad alrededor de Covent Garden; las mismas mujeres de la Town; los vigilantes, escenas de borrachería, ruidos; la vida despierta, si estás despierto, a todas horas de la noche; la imposibilidad de aburrirse en Fleet Street; las muchedumbres, la misma suciedad y el barro... todas estas cosas funcionan en sí mismas en mi mente, y me alimentan, sin llegar a saciarme. El asombro por estos espectáculos me impele a caminatas nocturnas en las calles abarrotadas y a menudo derramo lágrimas de plena dicha en la variopinta Strand al ver tanta vida... ¿No tengo yo suficiente, sin tus montañas?[38]

Anthony Burgess, un hombre de nuestro tiempo y, por tanto, más hastiado que Lamb, describe Nueva York con

[37] Notes and Comments, *New Yorker*, 27 de julio de 1981, pág. 26.
[38] *Letters of Charles Lamb* (ed.) Ernest Rhys, London, Everyman's Library, 1909, vol. 1, págs. 177-178.

colores más oscuros, aunque claramente la admira. Reprende a los neoyorquinos por no reconocer que su ciudad es bella. Les recuerda que Ezra Pound se dirigió una vez a ella como «querida» y la asemejó a «una delgada chica sin pechos». Bella puede que no sea la palabra correcta. Sin embargo, para Burgess, Nueva York es una paradoja, una ciudad de enorme variedad y arrojo cuya propensión por la violencia y la muerte es en sí misma enriquecedora:

> A menudo me siento suicida en Roma, París y Londres, y no hay allí ningún antídoto excepto la bebida y la literatura. En Nueva York, en cambio, cuando me asalta un estado de ánimo desesperado, todo lo que tengo que hacer es bajar al metro después de media noche y observar allí la omnipresente evidencia de la violencia, y luego el impulso de seguir viviendo precipitándome a la velocidad de un exprés suburbano. Nueva York es un lugar donde se satisfacen todos los gustos, la necesidad gustativa más recóndita, la forma de arte más enrarecida. También es una jungla donde hay que permanecer alerta... y caminar de puntillas. Si se desmorona no será en un mar de murmullos amanerados. Esta ciudad contiene una gran y rugiente condición humana, llena de música barroca y cincuenta variedades de crema agria[39].

Nueva York es, para mí, un ejemplo magnífico de lo sublime romántico. No un buen sitio donde los niños se rocían unos a otros con pistolas de agua y los abuelos dormitan bajo un castaño, sino una jungla donde uno tiene que «caminar de puntillas»; no una comunidad de gente buena y sencilla escuchando la banda de música en la plaza mayor un domingo por la tarde, sino una «rugiente condición

[39] Anthony Burgess, *New York Times Magazine*, 29 de octubre de 1972.

humana, llena de música barroca y cincuenta variedades de crema agria».

7. Las tinieblas (literales y figuradas)

Aunque las ciudades con iluminación de gas eran más luminosas, figuradamente eran «más oscuras» en los tiempos en que la población crecía durante la Revolución Industrial y —algunos extranjeros— migraba a ellas, engrosando una masa humana en estado de agitación que, para la clase media, era tan extraña e incomprensible como los habitantes del «África más oscura». Periodistas como Henry Mayhew y novelistas como Charles Dickens eran considerados hombres valientes que se atrevían a explorar los callejones y callejuelas de Londres, trayendo de vuelta noticias que estimulaban e impresionaban al público lector. Ambos escritores se centraron en los más pobres de los pobres y de ese modo dieron una imagen de la ciudad que era excesivamente depresiva. Ambos poseían también una aptitud para la dramatización y, hay que decirlo, más bien se entregaban a ella. Mayhew hizo hincapié en la suciedad de interior de los hogares y los olores que describía eran «tan rancios y repugnantes» que, cuando entraba en ellos, le daban náuseas «en un solo instante de inhalación de la fétida atmósfera». Mayhew prestaba aún más atención a la gente, a quien consideraba totalmente extraña, es decir, «supersticiosa, hostil y fatalista. Hablaban en un lenguaje de ladrones que sonaba como el galimatías de alguna tribu primitiva»[40].

[40] Gertrude Himmelfarb, «The Culture of Poverty», en Dyos y Wolff, *The Victorian City*, 725.

Charles Dickens es el principal novelista de la ciudad industrial inglesa en el período de 1830 a 1860. Su Londres parece real en buena medida porque se concentró en los olores. Olía cosas, incluso repugnantes. Llamaba a su propensión «la atracción de la repulsión», el equivalente francés de la «*nostalgie de la boue*» (Emile Augier). Sin embargo, el Londres de Dickens no es del todo el de su tiempo. No menciona, por ejemplo, las vías de metro que se construyeron a principios de 1860, o los trenes suburbanos. Sus personajes viajaban sobre todo a pie o en coche de caballos, y su Londres era el Londres central, el Londres de su niñez. Sus primeras novelas —*Papeles póstumos del Club Pickwick* (1836-37), *Oliver Twist* (1837-39) y *Nicholas Nickleby* (1838-39)— podían haber representado a sus héroes como llevando unas confortables vidas, pero, en cambio, las novelas inciden con gusto en los peores aspectos de la vida: «las prisiones de Fleet y Newgate, el bajo fondo criminal, la sórdida Isla de Jacob donde Bill Sikes encuentra su muerte, el mercado Smith-field (un tópico por repugnancia reiterado en su ficción y periodismo), el "muy sucio y polvoriento suburbio" donde Madeline Bray vive, la "distraída y agitada multitud" que Nicholas Nickleby contempla, y que contiene "pálidas y enjutas caras, ojos hambrientos, figuras temblorosas medio desnudas"»[41].

8. El detective privado

En contraste con las imágenes de la inmundicia y la degradación se hallaban las de la opulencia, «el brillante torrente de luz que se filtraba por las ventanas de las tiendas,

[41] Citado en Philip Collins, «Dickens and London», en Dyos y Wolff, *The Victorian City*, 540.

emporios de vestidos espléndidos, vasijas de oro y plata bruñida»[42]. En las ciudades industriales de la tardía era victoriana, estas islas de riqueza se anegaban de pobreza y su producto más conspicuo: una extraña y amenazante población. Las fuerzas de la ley y el orden eran débiles luces que apenas brillaban en este oscuro paisaje. ¿Qué hacer? Ignorar el problema era la solución más común tanto entonces como ahora. Se podría pensar que escritores como Mayhew y Dickens recordaban a los londinenses los horrores de su ciudad, pero en lugar de esto ofrecían una evasión de la realidad en forma de literatura que podía ser leída cómodamente en un sillón. Un medio de escape aún más accesible —la ficción detectivesca— emergió en la segunda mitad del siglo XIX. En la ficción detectivesca la policía puede ser lenta y torpe, pero no el detective privado, que es invariablemente brillante. Además, es respetuoso con la privacidad de su cliente, pues, a diferencia del oficial de policía, él es un caballero, aunque con gustos poco convencionales y hasta bohemios.

El personaje más famoso de la ficción detectivesca es el Sherlock Holmes de Conan Doyle. A parte de ser un individuo con un agudo intelecto, posee otras cualidades notables, entre ellas un excepcional sentido de la orientación (nunca se pierde entre los callejones traseros de Londres o en los territorios salvajes del Tibet) y una gran facilidad para adaptarse a cualquier clase social (tanto podría haber ofrecido té a Lord St. Simon como se podría haber codeado con niños pobres de la calle, boxeadores en sótanos llenos de humo o habituales de fumaderos de opio). Holmes es un individualista, alguien que puede ser admirado por emprendedores capitalistas, pero que, a diferencia de ellos, tiene

[42] Ibíd.

corazón y cree que la nobleza obliga, por lo que también ofrecerá sus servicios a quien no pueda pagarlos.

Sin embargo, hacia la segunda mitad del siglo XIX, los londinenses más astutos, confrontados con el enjambre de multitudes, debieron de preguntarse, ¿Qué pasiones se acechan detrás de las caras impasibles de esta gente? ¿Qué conspiraciones se cuecen detrás de las fachadas de sus apretadas casas adosadas? Y quizá lo más perturbador de todo, ¿puede un crimen violento ser cometido por el amable tabaquero del barrio o el anteojudo bibliotecario? Los agentes de policía carecían de la imaginación necesaria para plantearse tales cuestiones, de ahí su incapacidad para resolver crímenes. Al menos, así era como a los escritores de ficción les gustaba verlo. Holmes sí tenía la profundidad psicológica necesaria. Podía ver detrás de la máscara, un don que le hacía parecer extraño delante de sus adversarios. Cuando Holmes "leyó" al Coronel Moran, por ejemplo, y usó pistas psicológicas para descubrirlo como villano, Moran no pudo evitar atribuir esa habilidad a algo que no era de este mundo. «Tú, listo, listo demonio!», gritó[43].

La gente se sentía atraída por la reputación de Holmes y buscaba su ayuda. Pero había también otras razones. A diferencia de los oficiales de la ley, Holmes podía respetar la privacidad de su cliente, si ello no entorpecía su investigación. Los victorianos eran conocedores de los caminos que tomaba el mundo y podían hacer frente, si no había otro remedio, a las sórdidas revelaciones de Mayhew y Dickens, pero aún no estaban preparados para confrontar revelaciones que muy pronto serían proclamadas por Freud, concer-

[43] Arthur Conan Doyle, «The Adventure of the Empty House», en *The Complete Sherlock Holmes*, Garden City, NY, Doubleday, c. 1930, pág. 492.

nientes al lado oscuro —a la animalidad y la violencia— del sexo en las camas con dosel.

Otra fuente de ansiedad, más impersonal y vaga, tenía que ver con la economía, en particular con la distribución de la riqueza capitalista, de la desigualdad extrema de la cual solo podía esperarse la agitación social. Es extraño que los victorianos tuvieran esta persistente sensación de malestar cuando su imperio cubría la mayor parte del globo y su reina había sido coronada emperatriz de la India; además, muchas mejoras técnicas y sociales, tales como una mejor iluminación, una burocracia más eficiente y una fuerza policial más adecuada, culminaron en el período de la supremacía de Holmes entre 1880 y 1900. Todavía más sorprendente es que la popularidad del detective se extendiera y no disminuyera en el siguiente siglo. El canon Holmes original ha sido enriquecido con imitación, pastiche y escritura seria, así como con películas y televisión. En una economía global, un nuevo cuento de Holmes o una película tiene el éxito comercial garantizado no solo en Occidente, sino también en los recientemente enriquecidos países asiáticos.

La resistencia de Holmes y otros detectives privados plantea la cuestión ¿qué tienen en común los personajes dentro este largo y crucial período de, digamos, 1850 a 2000? Una cosa en común es que todos han experimentado la enorme expansión de la comunicación, gracias a la invención y aplicación de las nuevas tecnologías. La nueva tecnología en la época de Dickens y la Reina Victoria era el telégrafo, que creó inmensas redes sociales a través de la nación y más allá. La nueva tecnología de nuestro tiempo es, por supuesto, internet, que ha conseguido conectar a la gente en el marco de nuestra sociedad global. Pero el hecho de que la mayoría de los problemas de la gente común fueran de naturaleza social y económica, proporcionó terreno fértil para que florecieran los detectives privados. Las primeras novelas de Dickens, por ejemplo, estaban ambientadas en un tiempo de «incertidum-

bre financiera sin precedentes. Un colapso económico en 1825 llevó a la caída de alrededor de 80 bancos y casi 500 empresas a la bancarrota, y trece años más tarde la memoria estaba suficientemente fresca para resurgir en *Nicholas Nickleby*». Los ricos se hicieron más ricos y los pobres, más pobres. Los vínculos de amistad y las obligaciones paternalistas menguaron; en consecuencia, creció el resentimiento entre los trabajadores y la anomia creció entre los adinerados[44]. Más tarde, durante la década de 1880, la prolongada recesión trajo la violencia a las calles de Londres y la palabra «desempleo» se introdujo en el léxico. La enorme población metropolitana, incrementada por los inmigrantes de las colonias y los países extranjeros, algunos de los cuales eran disidentes y revolucionarios, hicieron que la sociedad pareciera ingobernable y de algún modo siempre amenazante. «Los nacionalistas irlandeses adoptaron un nuevo explosivo, la dinamita, y añadieron el «terrorismo» a la experiencia urbana; Jack el destripador superó con creces a la policía y expuso la aterradora vulnerabilidad de los grupos marginales»[45]. Estas disfunciones de la era Dickens/Victoriana nos recuerda a los males de nuestro tiempo.

Sherlock Holmes ha estado con nosotros durante 125 años. Aparte de resolver crímenes y enderezar injusticias individuales, ¿qué soluciones más amplias y duraderas ha propuesto Holmes? La educación, el poder del conocimiento para desvanecer la lobreguez de la ignorancia y la maldad. Para que el conocimiento se tome en serio en el largo plazo, tiene que haber una gran dosis de optimismo, un optimismo poco realista, romántico. Holmes, famoso por sus

[44] Robert Douglas-Fairhurst, «Are We in a New Dickensian Age?» *Oxford Today,* 24, núm. 2, 2012, págs. 32-34.

[45] John Pemble, «Gaslight and Fog», *London Review of Books*, 34, núm. 2, 26 de enero de 2012, págs. 21-22.

poderes analíticos es, sin embargo, un romántico, con lo cual no me refiero solo a sus maneras poco convencionales y a su bohemia, sino también a su fe en la educación. En «El tratado naval», Holmes comparte ese optimismo cuando él y Watson discuten la vista de la ciudad desde el tren:

> «Da gusto venir hacia Londres en una de estas líneas de alto nivel, que le permiten a uno mirar hacia abajo a las casas.»
>
> Creí que Holmes bromeaba, porque el panorama era bastante sórdido, pero no tardó en explicarse.
>
> «Fíjese en esos grupos, aislados y voluminosos, de edificios que se alzan por encima de los tejados de pizarra, como islas de ladrillo en un mar color plomizo.»
>
> «Son los internados»
>
> «¡Son faros muchacho! ¡Lumbreras del futuro! Cápsulas que tienen dentro centenares de semillitas brillantes, de las que brotarán la Inglaterra más sabia y el mejor porvenir»[46].

Todavía se da la educación como respuesta a los males de la sociedad, al menos a largo plazo, pero sin la confianza de Holmes, sin su ingenuidad. ¿Internados? No. «¡Son faros, muchacho! ¡Lumbreras del futuro!» ¿Puede alguien imaginarse a Lord Peter Wimsey o Hercule Poirot, creaciones del siglo XX, y menos aún los duros detectives del escritor americano Dashiell Hammett, diciendo eso? Si alguna vez ofrecieran una panacea para la sociedad, sería en tono de burla. Y la burla —e incluso un tono irónico, sofisticado— es totalmente extraña al temperamento romántico.

[46] Doyle, «The Naval Treaty», en *The Complete Sherlock Holmes*, págs. 456-457; véase también Yi-Fu Tuan, «The Landscapes of Sherlock Holmes», *Baker Street Miscellanea,* 45, Spring 1984, págs. 1-10.

4
El ser humano

La civilización ha producido tres característicos tipos humanos: el esteta, el héroe y el santo. Los tres tienden a un comportamiento o búsqueda que va más allá, o traspasa, la norma social. La persona sobresale del grupo, incluso cuando, como en el caso del santo, la modestia y el desinterés por uno mismo son sus virtudes más notables. El esteta, el héroe y el santo son, en otras palabras, individualistas. ¿Por qué, se podría preguntar el lector, asignarles un capítulo aparte en una obra titulada «geografía romántica», cuando la geografía se ha interesado, tradicionalmente, por el grupo, su bienestar y supervivencia? Mi respuesta es que la geografía no es solo una ciencia espacial, sino también una indagación sobre la naturaleza y la cultura, sobre cómo se ha transitado de un modo de vida vinculado a la naturaleza a otro mucho más artificial y, en el caso del individuo, sobre el paso del ser biológico al ser cultural. Los geógrafos estudian tales transiciones, pero a un nivel de grupo, y suelen atribuir los cambios a fuerzas impersonales. Yo, en contraposición, introduzco a los individuos. Sus historias son personales, más impulsadas por emociones e ideales, más capaces de salir de las convenciones de grupo, más románticas.

1. Estetas

La gente difiere en su apreciación del grado de desorden de sus entornos naturales o construidos. Los habitantes de las selvas tropicales no conocen otro entorno que la selva tropical y sin duda aprecian su desorden. Los habitantes del desierto, en contraste, prefieren el espacio simple y abierto. En cuanto al entorno construido, la cultura del norte de Asia ha optado por borrar la simplicidad, siendo la Ciudad Prohibida de Pekín un ejemplo de ello. Las culturas del sur y el sureste asiático, por contraste, se deleitan en la complejidad, como muestran los templos intrincadamente esculpidos de Angkor Wat. En Occidente, el arte culto moderno, bajo la influencia de las máquinas de líneas elegantes, prefiere lo simple, o lo que parece simple. Su búsqueda estética va de la incipiente masa de la naturaleza hasta la claridad de la cultura, de la pesadez del cuerpo a la liviandad del espíritu, de la crudeza amorfa a la elegancia articulada.

A pesar de que la complejidad y la simplicidad pueden ser apreciadas al mismo tiempo, también señalan una progresión, el deseo de cambiarse de la una a la otra. Una de estas progresiones es la que va de las necesidades biológicas del cuerpo a las aspiraciones estético-culturales del espíritu. Camille Paglia lo ilustra comparando dos esculturas del cuerpo humano femenino: la Venus de Willendorf (30.000 a. C.) y la reina Nefertiti (1350 a. C). La Venus de Willendorf es naturaleza pura, una diosa ctónica, de las entrañas de la Tierra. La caracterización de Paglia está llena de vituperios, diciendo de ella que «siente, pero no ve o piensa»; que es «ciega, sin lengua, sin cerebro, sin brazos, patizamba... un tubérculo enraizado que aprieta hacia abajo»; que «no tiene líneas, solo curvas y círculos»; que es «informe,

sumida en la ciénaga miásmica»; que es «vida, por tanto, miseria»[1].

Por contraste, en la reina Nefertiti se hallaría «el triunfo de la imagen apolínea sobre el abultamiento y el horror de la madre Tierra. Todo lo gordo, flácido y aletargado se ha acabado». Si la Venus de Willendorf es todo cuerpo, Nefertiti es todo cabeza. Su «cara reluce como lo nuevo que renace, un Sol que nunca se pone». Su cuello es tan delgado que parece que está a punto de partirse. Nefertiti se propulsa a sí misma «como un reactor hacia el culto del cielo... Tiene unos huesos fantásticos.» Es arquitectura pétrea, «tal y como la Venus de Willendorf es óvalos de tierra, la mujer como un tembloroso huevo poché. Nefertiti es una feminidad hecha matemática, una feminidad sublimada al convertirse en más dura y más concreta»[2]. La palabra para la forma delgada y afilada es elegancia.

«La elegancia» no está por supuesto confinada a la forma y la moda femenina; también puede describir mobiliario danés, aforismo y matemáticas. Cuando se usa la palabra, implica cierta superioridad. La elegancia es de los aristócratas. Aquellos que la reivindican desprecian la incoherencia, la informidad, el desbarajuste y la viscosidad en las vidas de las «bajas órdenes», sean estas los primitivos o los trabajadores pobres. Pero las llamadas bajas órdenes gozan de la vitalidad del vivir inhibido que los elegantes y los de mente superior no tienen. Además, la cruda y vasta vitalidad puede ser un baluarte frente la arrogancia de la mente simplificadora, reductiva y, en última instancia, dictatorial. George Orwell ciertamente lo veía así. En su fantasía distópica de *1984*, nada parece ser capaz de enfrentarse al Gran

[1] Camille Paglia, *Sexual Personae: Art and Decadence from Nefertiti to Emily Dickinson*, New York, Vintage Books, 1991, págs. 55-57.

[2] Ibíd., 69.

Hermano excepto, quizá, una vida de estridente y absurda fuerza. Winston, el héroe asediado, vio un destello de esperanza al ver una mujer que

> no se preocupaba por sutilezas mentales, solo tenía unos brazos fuertes, un corazón cálido y un vientre fértil. Winston se preguntó cuántos hijos habría tenido. Serían fácilmente unos quince. Había florecido momentáneamente, durante un año, quizá, con la belleza de una rosa salvaje y luego se había hinchado como una fruta fertilizada y se había hecho ruda, roja y vasta y, a partir de entonces, su vida se había reducido a lavar, fregar, remendar, guisar, barrer, sacar brillo, primero para los hijos y luego para los nietos durante treinta años seguidos. Y al final de ellos todavía cantaba[3].

Winston habla con condescendencia, pero también, parece, con admiración. Lo hace desde la superioridad. Mira hacia abajo y ve, pero ver implica distancia y distancia al observador ¿Podía Winston —podía George Orwell— haber tolerado un contacto más íntimo? Siendo un miembro de la clase media-alta, como el mismo Orwell lo reconoce, y un graduado de Eton, Orwell estaba convencido que la gente de clase trabajadora olía y «pensar en ello le ponía enfermo». En lugar de estar en un mundo de ropa limpia y tazas de té tintineantes, que por derecho de nacimiento le correspondía, Orwell escogió lacerar su sensibilidad. Un día, se puso ropa gastada y sucia y se fue a Limehouse y allí armándose de coraje, penetró en la oscura entrada de una pensión que anunciaba «buenas camas» para hombres solteros. Ir hacía allí abajo, confesó más tarde, fue como

[3] George Orwell, *Nineteen Eighty-Four,* primera edición en 1949, London, Compact Books, 1993, págs. 228-229.

descender a un espantoso mundo subterráneo, a »una cloaca llena de ratas, por ejemplo»[4].

¿Pensó Orwell que podía encontrar la respuesta a la vida yendo a las barriadas, del mismo modo que Sherlock Holmes pensó que podía encontrar la solución al crimen yendo a un fumadero de opio? ¿Se comportó Orwell más bien como un esteta de *fin-de-siècle*, buscando sensaciones extremas en barrios exóticos?[5]. Obviamente, el esteticismo que Orwell buscaba no era el del «poeta mariquita», que despreciaba. Más bien era un vitalismo, la tracción de una vida salvaje que podía inyectar vitalidad en su propia existencia anémica y ser, también, un baluarte general frente a la castración por la soberbia razón de la sociedad.

2. Héroes

El héroe es aquel que actúa con valentía, arriesgando incluso la propia vida. ¿Es muy común la figura del héroe? Probablemente diríamos que no, porque el instinto de supervivencia es intenso y está respaldado, además, por la propia postura prudente y conservadora del grupo, que busca evitar que nadie destaque, que nadie sea una excepción. «No tan inusual» sería otra respuesta plausible, aunque solo sea porque el individuo siente una fuerte necesidad de alabanzas. De nuevo, la aprobación social entra en juego, aunque con un efecto muy diferente para cada individuo. Un héroe verdadero no es, por supuesto, ninguna de las dos descripciones en su totalidad. Su forma de actuar puede ser

[4] George Orwell, *The Road to Wigan Pier,* New York, Berkley Edition, 1961, pág. 130.

[5] George Woodstock, *The Crystal Spirit: A Study of George Orwell,* New York, Schocken Books, 1984, pág. 110.

larga, interminable y meticulosamente planeada, pero también puede ser intuitiva e impulsiva, como lo demuestra el siguiente ejemplo:

> En la noche del 10 de octubre de 1975, Bradley T. Van Damme, de 18 años y de Fulton, Illinois, se vio involucrado en un serio accidente de automóvil. Mientras yacía inconsciente en el asiento delantero, la parte trasera del coche estalló en llamas. Para cuando el transeúnte Billie Joe McCullough llegó al coche, el fuego se había extendido hasta el compartimento del pasajero. McCullough se arrastró hacia dentro y con gran dificultad y obvio riesgo para su vida, sacó a VanDamme del coche. Momentos más tarde, el coche entero estalló en llamas. Aunque VanDamme sufrió heridas importantes y tenía quemaduras de gravedad, con el tiempo se recuperó[6].

A McCullough, un peón de 22 años, le concedieron más tarde la Medalla Carnegie, un honor reservado a extraordinarios actos de heroísmo desinteresado en los Estados Unidos y Canadá. En 1977 se otorgaron cincuenta y seis medallas, ocho de ellas póstumamente. Para recibir la Medalla Carnegie el protagonista tiene que haber puesto en peligro su vida, no debe estar directamente emparentado con la víctima y no puede ser policía, ni socorrista ni desempeñar una actividad parecida que le exigiera, por obligación, socorrer a una persona necesitada.

McCullough respondió sin vacilar. ¿Cómo puede un tipo joven reprimir tan fácilmente su instinto de supervivencia? No era una acción rápida y momentánea. Tenía que arrastrarse dentro del coche destrozado y forcejear para liberar a

[6] Robert H. Frank, *Passions within Reason: The Strategic Role of the Emotions*, New York, Norton, 1988, pág. 212.

la víctima. En cualquier momento pudo haber tenido dudas pero si las tuvo, no le hicieron cambiar de actitud. Por intensa que hubiera sido la tentación de dejarlo, se vio superada por la determinación de su espíritu, lo que le convirtió en héroe. ¿Pero se le puede llamar también romántico? Yo creo que sí, como de hecho a todos los héroes, ya que sus acciones contradicen el comportamiento de la mayor parte de la sociedad y están desprovistas de cálculos sobre las propias consecuencias. En otras palabras, sus acciones carecen de sentido común, que, por muy encomiable que sea en la conducta cotidiana, no es nada romántico. No obstante, faltaba un elemento en la acción de McCullough para que fuera plenamente romántica, la idea de la búsqueda.

Los exploradores que voluntariamente sufrieron enormes adversidades para descubrir el nacimiento del Nilo o para realizar algo más quijotesco, como descubrir cómo los pingüinos emperadores protegen sus huevos en el invierno antártico, estaban involucrados en búsquedas y, por tanto, son a mi parecer héroes románticos. Deben distinguirse de estos otros exploradores. Aunque también pudieran sufrir enormes adversidades, perseguían fines tan mundanos como encontrar oro, comerciar o extender el dominio imperial. Dada la ampliamente aceptada opinión de que la segunda parte del siglo XIX fue un tiempo de rapaz avaricia europea, es difícil imaginar a Richard Francis Burton, John Speke, Henry Morton Stanley y David Livingstone como impolutos. Por supuesto, todos tenían sus defectos humanos, en especial la vanidad y la competitividad, pero no participaron del expolio imperial que tuvo lugar más tarde. En las décadas de 1850 y 1860 estos exploradores británicos aún podían retener cierta inocencia y entusiasmo juvenil, lo que hacía más románticas a búsquedas.

¿Por qué África? En primer lugar, por la conexión histórica. África era el continente «oscuro» más cercano a los antiguos griegos y romanos, cuya curiosidad pasó de ma-

nera irregular a sus sucesores europeos. Entre las preguntas que más se hacían, estaban, «¿dónde está el nacimiento del Nilo, y por qué fluye del modo en que lo hace?» Homero, Herodoto, Alejandro Magno, así como geógrafos de tiempos posteriores, querían saber las respuestas, pero ninguno estuvo cerca de recibirlas hasta la década de 1870. Los geógrafos del siglo XIX extendieron su curiosidad más allá del nacimiento del Nilo hacia la configuración del terreno, cuya representación necesitaba una cuidadosa cartografía. La tarea requería la paciencia de Job, dadas las condiciones. John Speke estuvo sentado toda la noche, con mal tiempo, esperando a que se despejasen un poco las nubes para poder calcular sus ángulos lunares. Henry Morton Stanley arriesgó la salud y la vida para elaborar mapas que fueran precisos[7].

En cuanto al sufrimiento físico, considérese lo que tuvo que soportar David Livingstone, con cincuenta y tres años, cuando intentó localizar el nacimiento del Nilo. En junio de 1870 penetró en una región que se hallaba alrededor de 150 millas al este de lo que es ahora el Lago Tanganika. De los treinta y tres portadores originales que le acompañaban, muchos murieron o desertaron, de modo que al final solo se quedó con tres. Cruzaron un valle tan denso de palmeras con largos y gruesos peciolos que se vieron obligados a seguir un sendero creado por un elefante y un búfalo. «En consecuencia, él y sus hombres se hundían a menudo en las huellas de los elefantes hasta los muslos. La situación era tan dura que Livingstone, un entusiasta naturalista, fue incapaz de anotar descripciones de las decenas de pájaros y monos que veía por primera vez». La lluvia cayó con fuerza.

[7] Tim Jeal, *Explorers of the Nile: The Triumph and Tragedy of a Great Victorian Adventure*, New Haven, Yale University Press, 2011, pág. 5.

Cada noche se quitaba la ropa y la secaba junto a un fuego humeante. La malaria lo postró; la indigestión aguda vino a continuación, de modo que cuando su comida no era suave, le sangraban las hemorroides. «Sus dientes dañados quedaban tan poco señalados en el maíz verde y la carne de elefante que al estómago le quedaba demasiado por hacer. El resultado era un constante ardor de estómago. Sus molares estaban tan débiles que se veía obligado a realizar extracciones utilizando "una fuerte hebra" ... y luego "tirando de golpe de la hebra con una pistola pesada"»[8].

El sufrimiento físico se tolera bien si la recompensa consiste en el descubrimiento de un misterio milenario. Pero ni siquiera tiene que ser eso. Un enigma con mucho menos ascendencia y consecuencias puede inspirar una expedición de heroísmo épico. Pensemos en el viaje en que Apsley Cherry-Garrard participó, y que más tarde fue descrito como el peor del mundo. ¿Por qué se emprendió? Respuesta: para descubrir cómo los huevos embrionarios de los pingüinos sobrevivían al frío extremo. Con este propósito científico en mente —o tal vez era solo una excusa—, el 22 de junio de 1911, en lo más crudo del invierno antártico, tres hombres de la expedición de Robert Falcon Scott dejaron su campo base y partieron para Cabo Crozier. Al principio, el frío no parecía tan terrible. La temperatura era de solo -47 grados Fahrenheit. Cherry-Garrard sacó sus manos de los guantes y, casi al instante, «los diez dedos se congelaron y en pocas horas aparecieron dos o tres grandes ampollas de una pulgada de largo en todos ellos. Durante muchos días esas ampollas dolieron tremendamente.» Acerca de lo frío que podía llegar a ser, Cherry-Garrard escribió que justo había tomado el desayuno dentro de la cálida tienda y, una vez fuera, levantó la cabeza para mirar alrededor y se encontró

[8] Ibíd., págs. 18-19.

con que no podía volver a moverla. «Mi ropa se había helado totalmente mientras estaba de pie —quizá quince segundos—. Durante horas tuve que tirar con mi cabeza atascada y desde ese momento todos tuvimos cuidado de agachar la cabeza antes de quedarnos congelados»[9]. Aunque el intenso frío castigaba cruelmente, era la oscuridad total lo que hizo del viaje un infierno:

> No creo que temperaturas de menos setenta serían tan duras a la luz del día si pudieras ver adónde vas, dónde pisas y si pudieras ver más tarde las huellas de tus pasos en la blanda nieve, de manera que pudieras encontrar tu camino de vuelta; si pudieras leer un compás sin tener que chocar con tres o cuatro cajas para encontrar una cerilla seca[10].

Incluso hoy, los alpinistas, exploradores polares y buceadores de profundidad están dispuestos a someterse al peligro y a las penurias por metas que tienen poco valor científico o económico. ¿Hay, pues, una gran diferencia entre la aventura heroica de entonces y la de ahora? Yo creo que sí la hay. A diferencia de los exploradores laicos modernos, los de los períodos victoriano y eduardiano se embarcaban en expediciones que hoy pueden parecer, en retrospectiva, más románticas porque estaban teñidas de la noción de caballerosidad y de la creencia cristiana en la redención a través del sufrimiento. Ser superiores en el terreno moral era tan importante para gente como David Livingstone y sir Walter Scott como ser el primero en descubrir el nacimiento del Nilo o el primero en alcanzar

[9] Apsley Cherry-Garrard, *The Worst Journey in the World,* New York, Carroll & Graf, 1989, págs. 284, 286.
[10] Ibíd., págs. 284-285.

el Polo Sur. Por supuesto, nosotros, los modernos, somos escépticos, pues estamos habituados a movernos por motivos mezquinos. Pero este hábito de ver la flaqueza en vez de la fuerza, el egoísmo en vez de la virtud en nuestro prójimo es, simplemente, otra diferencia entre nuestro tiempo y el suyo. Leyendo a Cherry-Garrard, me impresionó el respeto y el afecto que los exploradores se tenían entre sí. De Bill Wilson, Cherry-Garrard escribió:

> No puedo hacer justicia a su valor. Si lo conocías, no podía gustarte: simplemente tenías que quererle. Bill era la sal de la tierra. Si me preguntaran qué cualidad le hacía tan útil, tan adorable, creo que debería responder que era su generosidad, porque él nunca pensaba en sí mismo[11].

Podemos hablar así, efusivamente, en un obituario, pero no en una narración seria, propia de una exploración científica. Además, el gran elogio de Wilson no era solo un caso aislado; aparece en varios sitios a lo largo del texto. Y Wilson no era el único héroe. Había otros de una talla parecida. Otra diferencia era que los primeros exploradores daban por sentado que los seres humanos habían alcanzado una superioridad moral desconocida por otros seres vivos. Nosotros los modernos lo vemos un poco diferente. Desilusionados con la venalidad y la maldad humana, tenemos mucha tendencia a hallar comportamientos morales ejemplares en los animales. Cherry-Garrard no podía estar más en desacuerdo. Él hubiera considerado nuestra visión irremediablemente sentimental. Aquí está lo que piensa de los pingüinos adelaida de la Antártida:

[11] Ibíd., pág. 249.

> La vida de un pingüino adelaida es una de las menos cristianas y más fructíferas del mundo. El pingüino que tratara de convertirse en un verdadero creyente no tendría la más remota oportunidad. Mírenlos yendo a bañarse. Unas cincuenta o sesenta aves agitadas están apiladas encima del arrecife de hielo atisbando por encima del borde, diciéndose entre sí lo agradable que sería, y lo buena que será, la cena que van a comer. Pero esto es todo fanfarroneo: están realmente preocupados por la horrible sospecha de que un leopardo marino está esperando para comerse al primero en zambullirse. El ave realmente noble, acorde con nuestras teorías, diría: «Voy a ir primero y, si me matan, habré muerto generosamente, sacrificando mi vida por mis compañeros»; y en poco tiempo todas las aves más nobles estarían muertas. Lo que realmente hacen es tratar de persuadir a un compañero más mentecato de que se sumerja: si esto falla, se apresuran a aprobar una ley de reclutamiento y lo empujan por el borde. Y luego, de golpe, a la desbandada, va el resto[12].

¿Qué significa para nosotros, entonces, aprender de los animales? Si su meta es sobrevivir y propagar la especie, ¿debería la supervivencia y la propagación de la especie ser también nuestra meta? Quizá es demasiado rudo decirlo así y, por tanto, podemos matizarlo diciendo que nosotros tenemos también otras metas, una de las cuales es la trascendencia romántica, el deseo de ir más allá de la supervivencia y la vida confortable. ¿Pero para qué? Para el héroe y, más específicamente, para el héroe geógrafo-explorador, para resolver un misterio geográfico; para poner a prueba los límites de la propia resistencia; para comprobar si el espíritu

[12] Ibíd., pág. 626.

puede superar las flaquezas de la carne; y para experimentar, incluso con riesgo de muerte, algo inmenso y embriagador como lo que puede encontrarse en el Polo Sur o Norte, en la montaña más alta, en la fosa oceánica más profunda, en el bosque más denso o en el desierto más desolado.

3. Santos

Si hay alguna duda de que el santo puede ser romántico, solo cabe fijarse en San Francisco. Él era romántico hasta en el sentido más infantil de verse a sí mismo como un caballero con armadura brillante. Presumió delante de su madre, «¿Es que no sabes que seré un gran caballero y que me casaré con una princesa que me dará montones de niños?»[13]. Sin duda, su madre encontró a su hijo inocente, pero encantador. El ideal caballeresco, sin embargo, estaba arraigado en su personalidad y no era una fase que pudiera dejar atrás. Continuaba apareciendo en su actitud hacia las mujeres, inducido por el culto a Nuestra Señora, por entonces en su apogeo. La cortesía, para Francisco, era un atributo de Dios y por tanto también debe ser innato en las criaturas, por muy oculto que esté. Francisco saludaba a las ovejas con una reverencia. Cuando fue amenazado con la cauterización de su cara para remediar su vista defectuosa, le rogó al Hermano Fuego que fuera cortés. Se podría pensar que la serpiente, maldecida por el mismo Dios, caería fuera del reclamo de las buenas maneras, pero no, ni siquiera la serpiente u otros reptiles. Para apreciar lo lejos que Francisco llegó en la extensión de su cortesía, considérese la actitud del sueco Carolus Linnaeus, en el siglo XVIII. Se

[13] Christian Bobin, *The Secret of Francis of Assisi: A Meditation*, Boston, Shambhala, 1997, pág. 31.

podría pensar que, siendo un científico dedicado a la taxonomía, evitaría hacer juicios de valor. Él lo hizo en general, pero no pudo resistir condenar a los reptiles. Los encontraba «repugnantes, odiosos y abominables por su cuerpo frío, color pálido, esqueleto cartilaginoso, asquerosa piel, aspecto fiero, ojos calculadores, olor ofensivo, voz áspera, hábitat miserable y terrible veneno»[14].

A Francisco no le fue nada fácil respetar a todo ser viviente, ni siquiera a todos los seres humanos. Si siendo niño aspiraba al noble ideal de caballería, de joven era un dandi al que le encantaba la ropa de mejor calidad y todas las cosas bellas. Evitaba los feos, los enfermos, los lisiados y los pobres. Era un tipo fastidioso. Se enorgullecía de su propia vitalidad y encanto, de la elegancia con que montaba su caballo brincador, bañándose en la admiración de sus amigos. Francisco era, sin embargo, lo suficientemente consciente de sí mismo como para despreciarse por su mundanería, que él calificaba de pecado, y nada es más feo y más repelente que el pecado. Cuando, siendo adolescente, Francisco escuchó la voz de Dios, fue para recordarle la belleza de la creación, lo que era bastante innecesario, puesto que Francisco tenía una natural inclinación hacia ella. Un día, no obstante, la Voz habló de manera diferente. Le urgió que aspirara a la altura espiritual. Para alcanzarla, conocería la amargura.

¿La amargura? Este amante de la belleza y *bon vivant* tuvo que superar la repulsión que una vez sintió por el hedor de los mendigos, sus repugnantes enfermedades y los bichos que se arrastraban por sus mugrientos trapos. Una severa prueba le llegó cuando, paseando a caballo por el campo, Francisco encontró a un leproso. ¿Qué tenía que hacer? En lugar de dar media vuelta, bajó de su caballo, se

[14] Citado en Edward A. Armstrong, *Saint Francis: Nature Mystic*, Berkeley, University of California Press, 1973, pág. 170.

acercó al leproso, cuya cara era una enorme llaga, «tomó su mano y puso su boca —esa boca antaño aprensiva— en la carne putrefacta del leproso.» Y la historia dice que le invadió una inmensa dicha[15].

Francisco de Asís era un hombre de su tiempo. Besar a un leproso no se considera actualmente una prueba de santidad y puede parecer más bien un acto extravagante. Francisco es también contemporáneo nuestro. Hoy día, los amantes de la naturaleza encontrarán en él a un espíritu afín. ¿Abrazar árboles? Puedo imaginarme a Francisco haciéndolo. ¿Salvar al tiburón martillo? Ídem. No obstante, a pesar de toda la similitud en la conducta, la motivación que subyace a su comportamiento es distinta. Francisco sentía cariño por la naturaleza porque Dios también lo hacía. A nosotros nos importa la naturaleza porque hemos llegado al convencimiento de que la diversidad es necesaria para la salud ecológica y, a largo plazo, para nuestro propio bienestar. Los amantes de la naturaleza y los ecologistas de hoy en día son, por tanto, sensibles, pero no tanto románticos.

Otra diferencia entre Francisco y nosotros es que nosotros estamos immersos en cuestiones de igualdad y justicia social, tema que ocupa muchos estantes en nuestras librerías. Francisco, en cambio, nunca habló de ninguna de las dos. Demostró su creencia en la igualdad humana besando a un leproso y su creencia en la igualdad animal dirigiéndose a las ovejas cortésmente. Para Francisco, lo que uno hace y dice en las calles y en las plazas de mercado cuenta mucho más que lo que uno profesa en un lugar sagrado. Esta diferencia entre él y nosotros se apoya en otro principio de fe. Los revolucionarios y reformadores sociales modernos luchan por enmendar los males y corregir la injusticia, pero

[15] Julien Green, *God's Fool: The Life and Times of Francis of Assisi*, San Francisco, Harper & Row, 1985, pág. 74.

sin saber del todo por qué. En los momentos bajos, quizá se pregunten a sí mismos, «¿Lo que quiero no es más que una preferencia personal? ¿Estoy simplemente siguiendo la moral de moda de mi tiempo?». Francisco y sus seguidores no se preocupaban por ello, puesto que para ellos la justicia se basaba en la idea de un Dios justo. Buscar la justicia para el mundo era una misión —quijotesca— siempre atractiva, pero inalcanzable, del mismo modo que Dios atrae pero es inalcanzable.

Ahora voy a centrarme en una santa americana, Dorothy Day (1897-1980). Su personalidad e historia vital son bastante diferentes de las de Francisco, lo que respalda mi creencia en que los santos son emocionantemente diferentes entre sí y los maleantes, aburridamente parecidos. Siendo adolescente, Dorothy se sumó a la causa socialista; deseaba ardientemente mejorar la vida de los pobres, pero los pobres nunca fueron solo una categoría social. Ella se preocupaba por cómo debía ser *esta* mendiga o *ese* vagabundo y se preguntaba cómo podían vivir de esa manera, pues le parecía que requería un nivel de resistencia mucho más superior a su capacidad. Day era inteligente y ambiciosa. Su amistad con los intelectuales de Nueva York le animó a tomarse la escritura seriamente y, con el tiempo, se convirtió en una periodista y escritora autobiográfica de éxito. Acompañando estos éxitos literarios, le llegaron tórridas aventuras amorosas. Finalmente conoció a un hombre llamado Forster. Vivieron juntos en mutuo respeto y amor. La hija que tuvieron supuso una gran satisfacción, sobre todo para la madre. Todo parecía estar bien. Sin embargo, Day estaba obsesionada por algo que era más alto y que iba más allá, una realidad que era remota, incomprensible y, aun así, hacía que el resto pareciese un poco irreal. En 1927, se unió a la Iglesia Católica.

Para el mundo, el logro más notable de Dorothy Day fue la fundación, en 1933, de la hoja informativa *The*

Catholic Worker, que por los años 40 empezó a ganar influencia a nivel nacional sobre cómo cultivar alimentos para el consumo local, reforzar las comunidades e infundir sensibilidad moral y seriedad a la vida en comunidad. Dignas de atención como eran estas obras, una cuestión de mayor interés humano-psicológico era la siguiente: ¿era Dorothy Day realmente una buena persona —una santa? Para mí, la respuesta a la cuestión se encuentra en una anecdota que Robert Coles contó de ella. En 1952, Coles era un estudiante de medicina que pensaba abandonar los estudios; en otras palabras, un joven a la deriva. Se dejó caer por el comedor de beneficencia del Catholic Worker en Manhattan, pensando que allí podría hacer algún trabajo como voluntario. Se encontró con Dorothy Day, por entonces ya una figura muy admirada en círculos religiosos e intelectuales, escuchando a una mujer de mediana edad que claramente estaba bastante borracha. Desde donde estaba Coles, podía verse que el intercambio de palabras no hacía demasiados progresos. Aun así, Day estuvo escuchando hasta que vio a Coles y le preguntó a la mujer si no le importaba que la interrumpiera. Entonces Day se dirigió a Coles con la pregunta, «¿Quieres hablar con alguna de nosotras?» No «conmigo», sino «con alguna de nosotras»[16].

Francisco besó a un leproso, Dorothy Day no, pero en una ocasión, si bien de mala gana, besó la boca babeante de una mujer ebria por la calle, porque le pidió que se lo hiciera. Nosotros los modernos desconfiamos de tal teatralidad. Para nosotros, la bondad se demuestra más convincentemente en pequeños e instantáneos actos. «¿Quieres hablar con alguna de nosotras?», es uno de esos actos. Es en tales

[16] Robert Coles, *Dorothy Day: A Radical Devotion*, Reading, MA: Addison-Wesley, 1987, xviii.

momentos, efímeros y aparentemente corrientes, que Dorothy Day se revela a sí misma como una verdadera santa.

¿Pero por qué llamarla una romántica? Ella bien podría rechazar la etiqueta, puesto que la palabra, actualmente, acarrea significados con los que la gente decente, y mucho menos los santos, se sienten identificados. ¿Por qué? Bueno, una de las razones es su connotación glamurosa: es glamuroso —glamuroso de estrella de cine— ser romántico. Otra razón es la implícita reivindicación de superioridad de la palabra, que implica estar a un nivel superior al de la gente ordinaria. Sí, los santos no son, de hecho, como nosotros. *Están* más vivos y por tanto pueden parecer más vívidos, coloridos y —sí— glamurosos. Queremos una familia, un trabajo gratificante y placeres tangibles como buen sexo, un paseo en el parque y una cena a la luz de la vela con música grabada sonando. Los santos, siendo humanos, no dudan en apreciar estas cosas también, pero difieren de nosotros en considerarlas, en el fondo, irreales. No les llenan. Para Dorothy Day ciertamente fue así. Los santos tienen sed de algo más —algo intangible, casi imposible de imaginarse o de expresar con palabras— y, aun así, este algo es sumamente real, el bien último. Su consecución, no obstante, hace que las barreras a lo largo del camino —tales como el sufrimiento o incluso la muerte— parezcan de poca relevancia. Es este impulso implacable hacia lo trascendente lo que le da a uno la serena indiferencia por los bienes mundanos y las convenciones sociales. Es lo que hace de los santos los románticos arquetípicos.

Permítanme recapitular algunos de los puntos clave. La búsqueda está en el núcleo de lo romántico, pero solo si es en pos de algo verdaderamente digno. La búsqueda del dinero o de la reputación, incluso si requiere un duro sacrificio, no cuenta. Ni tampoco el deseo de sobrevivir y, puesto que la geografía y las ciencias sociales se dedican al arte de la supervivencia, no son románticas. En realidad, rehúyen la etiqueta. ¿Qué puede ser, pues, considerado verdaderamente digno de ser perseguido —el equivalente al Santo Grial— en geografía? Un tipo de búsqueda digna es la de los entornos geográficos remotos e inaccesibles. Sus exploradores (incluidos los más distinguidos) son sorprendentemente poco materialistas, en el sentido de que no desean ni recompensas económicas ni reconocimiento público, ni tan siquiera prestigio para su propio país. Cuando se les presiona para dar un motivo, las respuestas que ofrecen son o bien personales o bien científicas. A nivel personal, quieren experimentar lo que es estar embriagadoramente vivo en momentos de peligro. A nivel científico, buscan conocer la naturaleza en su faceta más dura, creyendo (erróneamente) que es allí donde se encuentran sus secretos más profundos. ¿Qué más les impele? ¿Cierto misticismo? ¿Por qué no?

Después de todo, cuando se le preguntó a George Mallory por qué había escalado el Everest, respondió de una manera muy zen: «porque está ahí».

En el siglo XIX, los geógrafos eran también exploradores. Sus aventuras en los lugares remotos tenían la emoción de la novela de aventuras, pero geográfica. Al público le entusiasmaba leer lo que escribían. A mediados del siglo XX, el entusiasmo se había desvanecido en gran parte. Los exploradores aún buscaban la aventura en los entornos difíciles y aún buscaban respuestas a los enigmas científicos, pero el halo de su trabajo se veía atenuado por consideraciones económicas tales como encontrar carbón, petróleo y minerales preciosos. En nuestra era posreligiosa y posromántica, casi ningún objetivo —ni el de la ciencia— se escapa de la sospecha de que su propósito real es económico o político. Una excepción es la ciencia física en sus niveles más avanzados. Físicos que miden la velocidad a la que viaja un neutrino, cosmólogos que se preguntan qué había antes del Big Bang, astrónomos que se pasan semanas en observatorios remotos mirando a unas estrellas que hace tiempo que dejaron de existir, estos científicos no esperan que su trabajo mejore el nivel de vida de la gente o aumente la potencia militar de su país o añada otra oportunidad de vida al verde manto de la Tierra. ¿Por qué, entonces, persisten, y no solo persisten, sino que disfrutan con lo que hacen? ¿Puede la respuesta encontrarse en los genes, en el estímulo de los padres, en una educación ejemplar? Nadie lo sabe a ciencia cierta. Lo que sí sabemos es que la aventura por descubrir los misterios de la naturaleza, dejando de lado la necesidad del cuerpo de satisfacer la mente inquisitiva, les trae felicidad y plenitud.

En claro contraste con los idealistas científicos, los geógrafos son prácticos y tienen los pies en el suelo, siendo su objeto de estudio la Tierra en tanto que hábitat para el ser humano. Un concepto clave es el de hogar. «Hogar», ¡qué

linda y reconfortante palabra! ¿Quién puede quedar indiferente frente al hogar, sea este la casa, la ciudad o el planeta? Aun así, inexplicablemente, la geografía no tiene mucha atracción popular. No encontramos revistas geográficas en venta en supermercados y aeropuertos. Cierto, *National Geographic* es una excepción. Sí que la encontramos en los quioscos junto a *Scientific American*, aunque ambas están anegadas por revistas de moda y del corazón. ¿Pero por qué *National Geographic*? ¿Por qué es de lejos la publicación geográfica más popular? Respuesta: porque sigue incidiendo en lo romántico de la exploración. Cuando la superficie terrestre se vuelve demasiado familiar, la revista pasa a los océanos y luego más allá de la propia Tierra a otros planetas y desde allí a las estrellas.

No obstante, al extender tan enormemente su cobertura, la revista abusa claramente del significado de «geo» en geografía. *National Geographic* ya no es el estudio de la *Tierra* en tanto que hogar humano. Si esto es así, ¿es posible entonces justificar el uso continuo de la palabra «*geographic*»? Yo creo que sí, pero solo si desplazamos el énfasis de la «Tierra» al «hogar». ¿Qué es el hogar para los seres humanos? Si nos consideramos solamente criaturas biológicas luchando por sobrevivir, entonces la respuesta tiene que ser la Tierra. Pero si incluimos la mente como la esencia de lo que significa ser humano, luego, como creo que lo señaló por primera vez Francis Bacon, nosotros los humanos necesitamos todo el universo como patio de recreo para no sentirnos claustrofóbicos.

Presentar argumentos a favor de la geografía romántica no es difícil cuando la atención se centra en individuos embarcados en algún tipo de búsqueda. Pero ¿se puede también presentar argumentos a favor de la geografía romántica para toda una comunidad o sociedad? La respuesta es que sí. Para explicarlo, necesito volver a los valores bipolares que introduje al principio de este libro. Una dife-

rencia importante entre pequeñas comunidades aisladas y grandes sociedades complejas es que, en las primeras, los valores bipolares están fijados, y fijados, además, a un nivel alcanzable. Tomemos el cuerpo y la mente como valores bipolares: para los, por ejemplo, Hutteritas, *cuerpo* no es un ideal griego imposible, o *mente* un recordatorio de la realización de Leibniz. Siendo este el caso, a los individuos en la comunidad hutterita no se les exige forzar y extender sus capacidades más allá de sus propios límites culturales definidos. En sociedades complejas, los valores bipolares se distinguen mucho más; es más, no son fijos y pueden adquirir significados añadidos a medida que pasa el tiempo. Individuos ambiciosos en tales sociedades sí son retados a ascender de un nivel inferior a otro superior, buscando, al hacerlo, el soporte de la gente con ideas afines. Trabajando juntos, forman células creativas, que son la levadura que puede fermentar la sociedad entera, permitiéndole alcanzar nuevas cumbres de sofisticación y esplendor. La historia del ascenso de una sociedad justifica la etiqueta de lo «sublime romántico», puesto que es, aparte de fruto de una operación de fuerzas impersonales, rica en personalidades cuyos esfuerzos y pasiones dejaron la historia llena de incidentes humanos e inhumanos, gloriosos e ignominiosos. Sumándose al drama está el prácticamente inevitable declive de la sociedad desde su cima, el resultado de una funesta combinación de debilidades internas y amenazas externas.

Un logro espectacular de las grandes civilizaciones es el conocimiento sistemático. Puede ser, por supuesto, bastante aburrido. Cada vez más, el conocimiento geográfico es más bien árido. Leerlo pocas veces entusiasma, incluso cuando va más allá de inventariar recursos y medios de vida y entra en consideraciones sobre los conflictos humanos. El problema ahí es que lo que se consideran conflictos son o bien aquellos subrayados por algún gurú que esté de moda —marxista, feminista, deconstruccionista— y pueden, por

tanto, parecer poco académicos, encerrados en sí mismos y *parti pris* para el lector común, o bien se trata de las preocupaciones sociales y las batallas políticas del momento, que ya están bastante referidas en los medios de comunicación y, por tanto, pueden parecer al lector corriente como algo *déjà vu*.

Si los escritos geográficos contaron con más atención en el pasado, no puede deberse a que aquellos geógrafos tuvieran más talento que los actuales; solo puede deberse a que la geografía de aquel momento no era un feudo profesional y académico, con su estricto código de lo que es y no es aceptable en cuanto a contenido o estilo, sino más bien una vocación de *amateurs*, impulsada por el deseo de conocer, libre de agendas y caminos de investigación predefinidos. El resultado fue que los trabajos eran más literarios, imaginativos y dirigidos al lector común, si bien hay que admitir que también eran más propensos al error factual, a la generalización precipitada y a la transmisión inconsciente de contenidos de carácter moral y teológico. El trabajo de un *amateur* adulto (del latín *amator* o «amador») se expone a veces de manera tan exuberante que se asemeja al tipo de desinhibición que se observa en la obra de un niño pequeño. Y ello es comprensible, puesto que los niños son románticos, osados en su capacidad imaginativa, estado que se empieza a perder a la edad de siete u ocho años, cuando el niño o la niña es socializado para ajustarse a los patrones de discurso y costumbres del grupo.

Otra diferencia entre los trabajos geográficos de una generación anterior y los de la nuestra es que, en los primeros, es más probable que se consideren grandes unidades de la Tierra, e incluso la propia Tierra. En el segundo capítulo he expuesto de manera muy resumida una muestra de lo que pueden ser estos trabajos a gran escala. Yo los veo como un tipo de geografía romántica, que sostiene un espejo frente a la gente de un lugar y un tiempo particulares, exponiendo

sus aspiraciones y temores, su audacia y su avaricia, de las que la propia gente es poco consciente. En cuanto a la moderna escritura académica, también sostiene un espejo, pero frente a un grupo mucho más restringido y, en el caso extremo, frente a un pequeño círculo de colegas. Sus miembros, a pesar de su plena confianza en la importancia de su visión y su deseo de propagarla, frustran este propósito adoptando un vocabulario solamente accesible para ellos mismos. Por esta razón, el impacto de tal escritura será, con mucha probabilidad, más interno que externo, es decir, servirá para consolidar la vinculación dentro del grupo.

La geografía romántica, permíteseme que lo diga de nuevo, centra su atención en los valores bipolares más extremos y en grandes y exigentes entornos. El mérito de hacerlo así es que los extremos revelan lo que los seres humanos realmente temen y desean, a diferencia de los valores medios o de los medios geográficos poco extremos. Tomemos, por ejemplo, el caso de las selvas tropicales. Las naciones desarrolladas las consideran actualmente un rico ecosistema y un recurso de valor incalculable que debe protegerse. Es difícil juzgar, no obstante, por acciones presentes y pasadas, a gente que, empujada por la necesidad o la avaricia, no considera en ningún modo la selva tropical como algo maravilloso que deba protegerse, sino más bien como un adversario que hay que vencer o un recurso que debe usarse. El problema va mucho más allá, puesto que siempre que, en cualquier lugar, los seres humanos disponen de los medios técnicos suficientes para transformar la naturaleza, lo hacen independientemente de sus ideales; y de hecho los ideales pueden ser una excusa o distracción que les permite hacer lo peor, pero con buena conciencia. Si esto es cierto, entonces los seres humanos están fundamentalmente enfrentados con la naturaleza. Necesitan alterar cualquier cosa que se les ofrece. Los métodos usados para efectuar un cambio comenzaron solo con palabras (a saber, el jardín del Eden),

luego con palabras y herramientas (a saber, la granja) y, a medida que las herramientas se volvían cada vez más poderosas, se combinaron con palabras para construir, por último, la gran ciudad.

La gran ciudad es abiertamente antinatural. Impone la forma geométrica en la confusión topográfica y revierte los ciclos de la naturaleza, reviviendo en invierno en lugar de en verano, y convirtiendo la noche en día, la oscuridad en luz. ¿Y la luz? No es solamente el brillo y el resplandor; también connota iluminación espiritual e intelectual. La historia del paso de la naturaleza a la reluciente ciudad es una aventura geográfica, hecha realidad gracias a la imaginación y el idealismo moral y entorpecida por la estupidez y la codicia, y aún así con un final feliz, puesto que la ciudad es el lugar más capacitado para satisfacer el potencial humano. La ciudad, a diferencia del campo o de la naturaleza, posee esta capacidad, en primer lugar porque somos completamente humanos en virtud del habla, y el habla en toda su variedad, alcance y profundidad es mucho más probable que se dé en un entorno urbano que en medio de almiares o de arroyos burbujeantes; y en segundo lugar, porque en una ciudad bien diseñada la naturaleza puede seguir haciéndose presente a través de sus parques y sus cultivos en los tejados. La naturaleza, sin embargo, no puede hacer lo mismo. En su variada pero esencialmente monótona extensión, nunca tendremos el placer de encontrarnos con una ciudad en miniatura.

Intentar alcanzar metas elevadas no solo es seguramente estresante, sino que también es probable que acabe en fracaso. Permanecer o volver a un nivel inferior y menos exigente puede ser, por tanto, aconsejable. Un nivel inferior es la granja idealizada de un pasado distante, con imágenes tan reconfortantes como la casita de campo con el tejado de paja, el fuego en el hogar, la fragancia del pan recién horneado, los cuentos para dormir a los niños y el chismorrear

jovial de los mayores entre jarras de sidra. Estos clichés de la vida rural no nos dan ninguna pista sobre las dificultades y sufrimientos de estas sociedades, al tener que vivir sin los equipamientos modernos. Sin embargo, es fácil de entender, porque el explorador de las desoladas mesetas de hielo o, de hecho, cualquiera que arriesgue su vida por un objetivo quijotesco, puede en momentos de debilidad volverse sentimental y añorar una vida simple en casa o en una granja, dándole un resplandor romántico que solamente se percibe en una situación de privación.

Para los intelectuales cansados de habitar en el enrarecido aire de la mente y el espíritu, abandonarse a los encantos sudorosos del cuerpo tiene un claro atractivo. Desde luego James Joyce pensaba así. Su libro *Ulysses* acaba con la palabra «sí», pero la palabra «sí», explica, significa el coño de una mujer. Joyce, como otros modernistas, desprecia lo romántico, desprecia el anhelo por las alturas, y por encima de todo, desprecia la idea de sublimar lo «bajo» para que alcance lo «alto», un camino recomendado por los moralistas occidentales desde Platón. Para el moderno sofisticado y cínico, la cruda vida biológica —lo «bajo»— es toda la satisfacción verdadera que existe[1].

Joyce y los modernistas tienen razón en algo. Apuntar demasiado alto es *hubris*, como dirían los griegos. Demasiado a menudo conduce al error y a los delirios de grandeza que le llevan a uno y a su comunidad a la ruina. Recuérdese la pasión del esteta por la elegancia, que está muy bien si no fuera por la facilidad con la que conduce al desdén hacia otra gente que es menos rebuscada en sus gustos. E incluso

[1] Martha C. Nussbaum, «Love and Vision: Iris Murdoch on Eros and the Individual», en Maria Antonaccio and William Schweiker (eds.), *Iris Murdoch and the Search for Human Goodness*, Chicago, University of Chicago Press, 1996, págs. 51-52.

si un toque de altivez es a veces comprensible, el elegante debería recordar que la *finesse* llevada demasiado lejos termina por generar horror hacia la vida, que es caótica por naturaleza. El escalador de montañas nos proporciona otro ejemplo. La empresa del escalador puede ser totalmente inocente, como el simple deseo de poner a prueba su capacidad de resistencia en medio de la belleza sublime, pero también puede ser una arrogante afirmación de superioridad por encima de las masas, que habitan en las sombras fuera del alcance de la iluminación del Sol. Al nivel del grupo, el romanticismo puede conducir a excesos nacionalistas, como se demostró en la Alemania de Hitler. Los ideólogos nazis eran archirrománticos, anhelando simultáneamente las arraigadas comunidades unidas por la sangre y la tierra y las desarraigadas, relucientes y blancas ciudades de la arquitectura monumental, adecuadas para acoger a los Arios del Reich de los Mil Años. Los actos de Alemania bajo Hitler fueron tan manipulados por la hipérbole y la teatralidad —esas paradas masivas iluminadas por las antorchas— que un final calamitoso era inevitable. Las búsquedas románticas compartidas por un pueblo entero son sin duda sospechosas. Quizá la única búsqueda ferviente que no pondrá en peligro ni a uno mismo ni a los demás es la búsqueda individual por lo Bueno. Incluso así, hay que tener cuidado que lo Bueno no sea vanidad o delirio. Por otro lado, si se es cuidadoso habitualmente, si siempre se tienen en cuenta los riesgos, se pierde la espontaneidad y la pasión, rasgos clave del estar completamente vivo.

La geografía romántica no es una cosa del pasado. Todavía hay lugares en la Tierra —los océanos, por ejemplo— que esperan ser explorados por los geógrafos, y más allá de la Tierra hay otros planetas y estrellas. Estos también son molienda para el molino de los geógrafos si aceptan la idea de que el «hogar» es apto para el alcance de la mente humana y no solo para el más fácilmente acomodable cuerpo

humano. Por otro lado, si el «hogar» se considera en este sentido amplio, entonces quizá lo que estudiamos no sea geografía, sino cosmografía. De hecho, cualquier cultura que haya pasado de los cultos a la tierra a la apreciación del cielo, del Sol y de las estrellas —y todas las civilizaciones han realizado esta transición— tácitamente reconoce que nuestro hogar no es simplemente la Tierra, sino también el cosmos, y que, para la mayor parte de la humanidad a lo largo de su historia, la geografía es también cosmografía.

Finalmente, está la cuestión de la inspiración del geógrafo individual y el científico. Demasiada preocupación por los detalles prácticos de las tareas domésticas —lo que he denominado «economía del hogar»— puede llevar a un estado mental burocrático, convirtiendo los departamentos académicos de geografía en oficinas para la colección y análisis de datos socioeconómicos, o los geógrafos en comentaristas peleando a favor o en contra de las ideologías del momento. Lo que se necesita para suplementar las tareas domésticas necesarias es una fuente romántica, trascendental, de comprensión —lo que Wordsworth llama «un sentido de algo que está unido fuertemente, cuyo albergue es la luz de los ocasos», o la «música de las esferas» de Einstein—. Mientras que la «música de las esferas» hace tiempo que no está en boga en la física moderna, Einstein insinúa que, sin ella, y sin el oído para ella, no se puede llevar a cabo ningún trabajo científico realmente bueno.